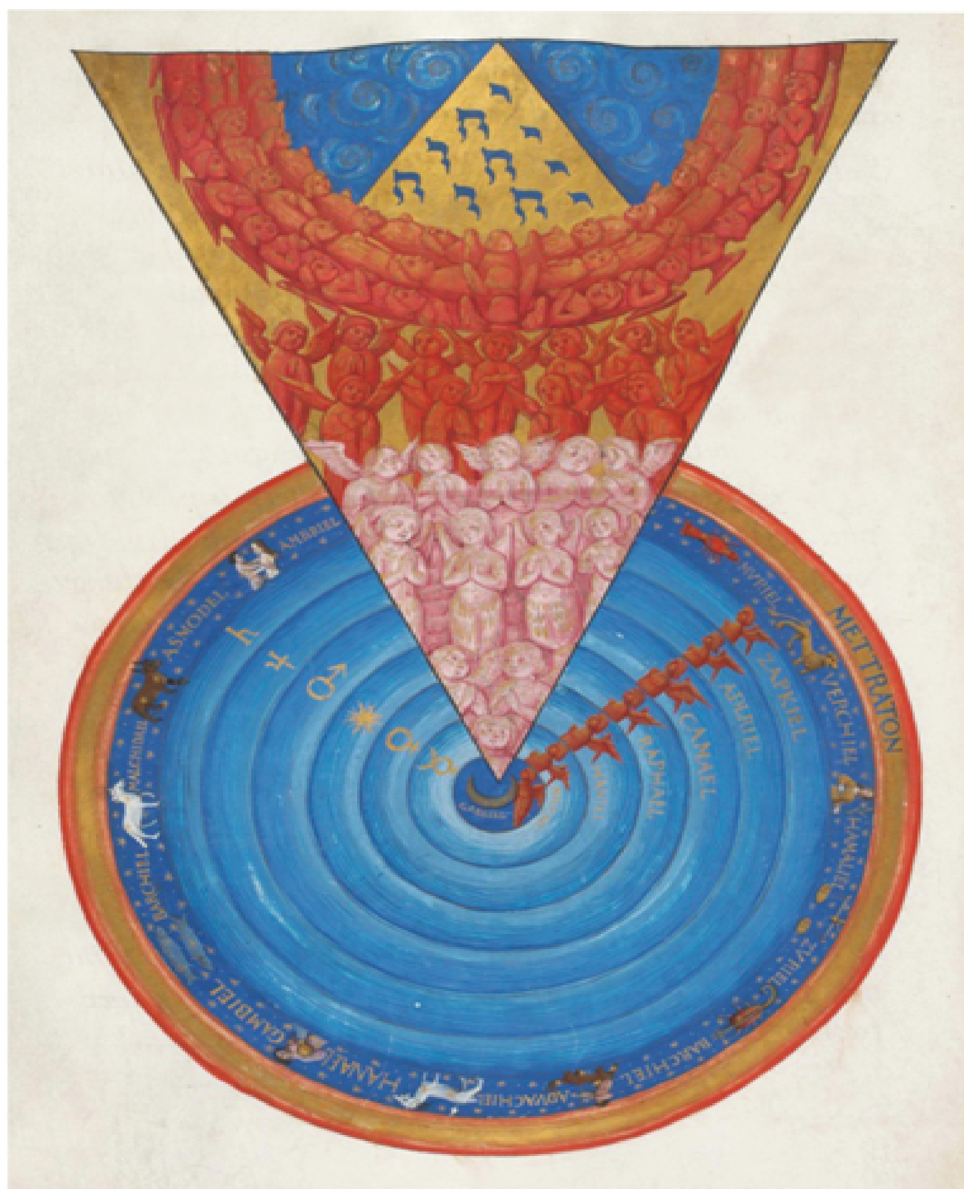
POLIROM

Moshe Idel

Răul primordial în Cabala

Totalitate, perfecţiune, perfectibilitate



Plural

POLIROM

Moshe Idel

Răul primordial în Cabala

Totalitate, perfecţiune, perfectibilitate



Plural

Moshe Idel

Răul primordial în Cabala

Totalitate, perfecţiune, perfectibilitate

Traducere din limba engleză
de Maria-Magdalena Anghelescu



www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-5230-3
ISBN PDF: 978-973-46-5231-0
ISBN print: 978-973-46-4883-2

Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: ilustraţie din Jehan Thenaud, *Introduction à la Cabale*, manuscris dedicat regelui Francisc I, 1536

MOSHE IDEL (n. 1947, Târgu-Neamț), profesor de gândire iudaică la Universitatea Ebraică din Ierusalim și cercetător la Institutul Shalom Hartman, este doctor în filosofie cu specializarea Cabala. În 1999 a primit prestigiosul „Israel Prize” pentru excelență în domeniul gândirii iudaice. Numeroasele lucrări publicate includ titluri de referință precum: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (1987), *Kabbalah: New Perspectives* (1988), *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (1995), *Messianic Mystics* (1998), *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (2002), *Kabbalah and Eros* (2005). La Editura Polirom au apărut: *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare* (2004), *Ceea ce ne unește. Istorii, biografii, idei* (Sorin Antohi în dialog cu Moshe Idel, 2006), *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări* (2008), *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască* (2010), *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor și șabatianism* (2013) și *Mircea Eliade. De la magie la mit* (2014).

„Acesta este motivul pentru care perfecțiunea totalității este [constituită de] Bine și Rău împreună.”

Zohar, II, f. 184a

„*Steresis* precedă existența. Iar la toate acestea face aluzie [mitul] «El clădește lumi și le distruge», fiindcă ruina și dezolarea provin din aceste lumi.”

Yehuda Hayyat, *Minhat Yehudah*, f. 115b

„Răul precedă întotdeauna binele.”

Moshé Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 15, p. 141

„Întotdeauna coaja precedă fructul.”

Moshé Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Poarta XXV, cap. 7

„Aflați că în toate lucrurile cochilia precedă sfințenia.”

Hayyim Vital, *Liqqutim Hadashim*

„Răul cuprinde binele și răul îl precedă, ca să-l protejeze.”

R. Naftali Bakharakh, *‘Emek ha-Melekh*, f. 29a

„Dumnezeu este ființa absolută. Dar ce fel de ființă absolută este aceea care nu are în ea toată realitatea, și mai ales răul? […] Böhme a luptat să înțeleagă negativul, răul, diavolul în Dumnezeu ca fiind cuprins în Dumnezeu. […] Să cuprindă în ideea de Dumnezeu și negativul, să-l înțeleagă pe acesta ca pe ceva absolut, iată obiectivul luptei lui Böhme […]. Dumnezeu fiind totul, Böhme a încercat deci să cuprindă răul în bine, pe diavol în Dumnezeu, și această luptă determină tot caracterul scrierilor lui, ea este chinul spiritului său. […] este o încordare colosală, sălbatică și aspră a interiorului de a uni laolaltă ceea ce este atât de disparat ca figură și formă. În puternicul lui spirit el îmbină ambele contrarii, distrugând în această îmbinare semnificația – forma realității pe care o au ambele.”

Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, I, B[*1]

„*Le mal se fait sans effort, naturallement, par fatalité; le bien est toujours le produit d’un art.*”

[„Răul se face fără efort, în mod firesc, printr-un concurs nefericit de împrejurări; binele este întotdeauna produsul unui meșteșug.”]

Ch. Baudelaire, *Curiosités esthétiques*

„Faut-il qu’il m’en souvienne/ La joie venait toujours après la peine.”
[„Să-mi amintesc că tu plăcere/ Veneai mereu veneai după durere.”*2]

G. Apollinaire, *Sur le Pont Mirabeau*

„Lumea – nu doar a noastră – e fragmentată. Și totuși nu se desface-n bucăți.”

Cornelius Castoriades

*1. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, III, I, B, trad. de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1964, vol. II, pp. 382-384, 390, 383 (n.tr.).
*2. G. Apollinaire, *Scrieri alese*, ediție îngrijită de Virgil Teodorescu, trad. de Mihai Beniuc, Editura Univers, București, 1971, p. 33 (n.tr.).

Prefață

Studiul de față despre răul primordial este, în esență, o versiune extinsă a unui studiu de nouă pagini publicat în limba ebraică, în 1980, sub titlul „Gândul rău al Divinității”, în revista israeliană *Tarbiz*. Între timp am descoperit o mulțime de surse suplimentare relevante, în opinia mea, pentru acest subiect, atât în literaturile precabalistice, cât și în cele cabalistice. În unele dintre studiile mele publicate mai târziu în ebraică, în special în unul care se ocupă de „Materialul cabalistic din cercul Rabinului David ben Yehuda he-Hasid” (1983) și în cel care tratează conceptul de *țimțum* (adică retragerea sau contracția divinității ca un act care precedă emanația) (1992), am publicat câteva materiale cabalistice inedite, care aveau de-a face cu aspectele întunecate ale *Urgrund*-ului pre-emanațional, unele dintre ele necunoscute până atunci, iar altele doar neglijate în studiile de autoritate ale domeniului. În vara anului 2000 am organizat o conferință internațională intitulată *Mituri despre bine și rău*, care a făcut parte din seria *Întâlnirilor Mishkenot pe teme religioase* de la Ierusalim, iar o parte a prelegerii mele a fost publicată în limba ebraică în *Ha-'Aretz*, la 16 iunie al aceluiași an. Doar câteva dintre sursele care se găsesc în manuscrise și tratează

despre procesele primordiale ce precedă emanațiile *sefirot* fuseseră abordate până atunci în studiile de specialitate; unele dintre ele au fost citate și analizate pentru prima dată în acele articole în limba ebraică, iar multe altele pe care le-am descoperit mai târziu sunt prezentate abia aici pentru prima oară. Aceasta este, prin urmare, o încercare de a privi varietatea imaginațiilor teologice legate de un aspect al răului existent în literatura cabalistică: apariția lui primordială.

Ca multe alte studii ale mele, și studiul de față a beneficiat de numeroasele conversații cu regretatul profesor Shlomo Pines, iar remarcile sale au fost menționate în note. Într-o conversație cu dr. Roberto Calasso de la începutul anului 1998 la Milano, acesta și-a exprimat interesul pentru conținutul articolului în limba ebraică, astfel încât prezenta elaborare a fost stimulată și de interesul său. Interesul amabil al Elisabettei Zevi, coordonatoarea colecției „Ebraismo e letteratura ebraica” de la Editura Adelphi, a determinat și el întoarcerea mea la acest subiect. Perioada realizării acestei cărți s-a încadrat în activitățile mele de la Centrul de Studii Iudaice Avansate al Institutului Shalom Hartman din Ierusalim și mulțumesc deopotrivă institutului și colegilor mei de acolo pentru discuțiile noastre fructuoase.

De la publicarea primului meu studiu din 1980, vreo duzină de studii cu privire la rău în Cabala au fost publicate de alți cercetători, iar acestea vor fi menționate mai jos. Trei studii foarte importante, deosebit de relevante pentru subiectul care ne interesează în mod particular aici, răul primordial, au fost publicate mai târziu: *Mesia din Zohar* de Yehuda Liebes (1982), *Moshé Cordovero și Ițhak Luria* de

Bracha Sack (1992) și, desigur, nu în ultimul rând, studiul lui Asi Farber-Ginat *Coaja precedă fructul* (1996).

Mai mult decât atât, în ultimii treizeci de ani cercetarea în privința relațiilor dintre cultura evreiască și cea iraniană a fost accelerată, în special ca fundal al literaturii rabinice. Cu toate acestea, nu se poate discerne vreo dezvoltare paralelă în studiul misticii evreiești, dacă facem o comparație între primele observații existente în cartea publicată de Adolphe Franck în 1843 și cele ulterioare. Multe dintre discuțiile care vor urma nu reprezintă decât o notă de subsol la capitolul *irano-iudaica* aflat în expansiune.

Introducere

Un iudaism „compact” în cercetarea modernă

Literaturile evreiești tradiționale sunt predominant exegetice; este un loc comun, acceptat pe scară largă, dar vastele sale consecințe își așteaptă încă exploratorii. În cele ce urmează ne vom ocupa în multe locuri de interpretările oferite de cabaliști primului capitol din *Cartea Facerii*, în special primelor versete, în care temele întunericului și misteriosului *Tohu va-Vohu*[*1] i-au bântuit pe gânditorii religioși evrei, mulți dintre ei legându-le sensul de emergența răului. Pentru a înțelege mai bine felul în care a evoluat concepția specialiștilor Bibliei despre școala sacerdotală, permiteți-mi să încep cu o distincție succintă între trei moduri de a înțelege esența primului capitol al *Facerii*. Este plauzibil ca primele versete să trateze despre maniera în care Dumnezeu a procedat cu niște ființe preexistente, haotice și sumbre, iar întregul proces al creației să fie constituit din distincțiile operate de Dumnezeu între aceste entități primordiale. Potrivit unor cercetători ale căror puncte de vedere le vom discuta mai jos, în Biblie, acest capitol se ocupă de o anumită formă de rău preexistent care era controlat de Dumnezeu. Fără să subliniem neapărat

dimensiunea rea a acestor entități, am presupus că natura lor obscură, rezistentă, era considerată responsabilă de imperfecțiunea realității, inclusiv a omului.

Totuși, mai târziu, probabil la începutul primului secol al erei noastre, a început să câștige tot mai mult teren o supoziție care-și reprezenta versetele biblice ca transmițătoare ale unei creații *ex nihilo*. Potrivit celor două înțelegeri ale relatării biblice, creația se ocupă de emergența unei ordini externe lui Dumnezeu, care este conceput ca unic factor în acest proces. Prin urmare, el ar putea fi imaginat ca diferit sau chiar total diferit de creația sa. Deci, dacă a existat răul, acesta era situat în afara naturii divine. Acest punct de vedere a fost de multe ori înțeles ca principala viziune în iudaism de către evreii tradiționaliști și de numeroși specialiști deopotrivă.

Însă odată cu apariția principalelor școli ale Cabalei la sfârșitul secolului al XII-lea și la începutul secolului al XIII-lea, relatarea *Facerii* nu a mai fost înțeleasă ca tratând despre universul creat, ci despre un proces intradivin, ceea ce înseamnă că întunericul și *Tohu va-Vohu* se găseau înăuntrul domeniului divin și erau înțelese uneori ca fiind în conexiune cu răul. O astfel de interpretare are la bază înțelegerea divinității ca infinit. Cosmogonia a devenit teogonie, de fapt o anumită formă de autogeneză divină, care a precedat sau a fost paralelă cu procesele legate de creația lumilor inferioare[1]. Procesul emanației a fost conceput de numeroși cabaliști nu doar ca o revărsare din exteriorul divin, ca în neoplatonism, ci ca un proces intradivin. Acest proces de autogeneză a însemnat că și ceea ce cabaliștii înțelegeau ca fiind rău a devenit parte dintr-un moment al vieții divine, deschizând astfel o poartă pentru o serie de speculații care diferă radical

de considerațiile în vogă în cele trei religii monoteiste cu privire la spiritualitatea absolută, bunătatea, omnipotența lui Dumnezeu. Deși nu exista în toate cărțile și școlile cabalistice, acest punct de vedere a devenit destul de răspândit în sute de tratate cabalistice, cele mai multe dintre ele privitoare la procesul creației ca fiind constituit întocmai precum un proces de emanație care presupune o formă de existență a unui rău primordial la începutul acestui proces. Aceste puncte de vedere au avut un impact asupra dezvoltării Cabalei și au devenit mai dominante în secolul al XVI-lea. Este plauzibil ca noua dinamică inaugurată de această interpretare a *Facerii* să fi avut un impact asupra speculațiilor similare ale lui Jakob Böhme, iar prin el, și probabil și prin impactul Cabalei creștine, asupra filosofiei lui Hegel.

Dar această concepție a *Facerii* ca autogeneză divină ar trebui și ar fi mai bine să fie totuși înțeleasă nu doar ca o apariție subită, ci pe fundalul unor dezvoltări din iudaism și din afara lui care avuseseră loc cu secole înainte. Despre această manieră mai diversificată de a înțelege primul mileniu al erei creștine vom discuta în cele ce urmează, presupunând că aceasta ajută la înțelegerea atât a iudaismului din acea perioadă, cât și a emergenței Cabalei. Pentru a înțelege mai bine diversitatea punctelor de vedere existente în iudaism înaintea emergenței Cabalei, este preferabil să renunțăm la acea înțelegere monolitică, dominantă generații de-a rândul, referitoare la temele disponibile în iudaismul precabalistic. Într-adevăr, viziunile monolitice ale acestei religii sunt destul de dominante în discursul intelectual despre această religie. Este greu de subestimat impactul ideilor convenționale asupra percepțiilor

generale ale unor fenomene religioase largi ca iudaismul, nu numai în publicul de rând, ci și în rândurile specialiștilor. Reducțiile, simplificările, uneori distorsiunile nu sunt doar accidente în interpretarea acestor fenomene, limitări legate de perspectiva unor anumiți cercetători individuali, ci de multe ori fac parte integrantă din necesitatea de a găsi o regulă care să poată fi ușor formulată și transmisă unor învățăcei sau răspândită într-un public mai larg, în termeni ușor de înțeles de către o asemenea audiență. Deși chiar astfel de strategii pot fi înțelese atunci când apar în conferințe sau în cărți de popularizare, generalizările de acest fel trebuie puse sub semnul întrebării, reformulate, iar în anumite cazuri chiar abandonate, atunci când se adoptă o abordare mai critică. Chiar și când propagatorii lor sunt gânditori distinși, ca Albert Einstein, Hans Jonas sau George Steiner, ale căror variate identități evreiești au fost clar exprimate nu o dată, pentru un discurs academic de orientare istorică acestea nu sunt mai mult decât niște simplificări, importante și absolut de înțeles pentru persoanele în cauză, aflate în căutarea unui tip național sau cultural de identitate.

Această observație este deosebit de pertinentă mai ales în privința unui macrofenomen religios atât de complex și cu o lungă istorie ca iudaismul. Dezvoltat pe durata a trei milenii, în circumstanțe atât de diferite, în contact cu atât de multe culturi și generat de geniul religios și intelectual al atâtor gânditori, este dificil să se ofere simple generalizări în privința principiilor sale, fie că este vorba despre teorii asupra teologiei, cosmologiei, ritualurilor sau antropologiei. În pofida continuităților în materie de practici religioase, în particular precum cele formulate în iudaismul rabinic, cu toată

respectarea textelor canonice ca focare de studiu și cu toată concentrarea creativității în ebraică de-a lungul atâtor secole, se pot descoperi cazuri de diversitate și modificări destul de semnificative, atât sincronic, cât și diacronic. Iar asta înseamnă că este greu să găsim un singur răspuns la o anumită chestiune, nu doar în cazul operelor scrise în generații diferite, dar chiar și în cazul celor dintr-o unică generație. Iată de ce ipotezele implicite în privința gândirii iudaice monolitice, ca existența unei teorii rabinice a creației, a pretinsului tradiționalism medieval și a unei „ortodoxii” medievale, care pun chipurile accentul pe perfecțiunea lui Dumnezeu[2] invocată pentru a sublinia originalitatea unor gânditori evrei de mai târziu, în special a cabaliștilor, sunt influențate de idei preconcepute cu privire la natura iudaismului și a dezvoltărilor sale. Pentru a evidenția unicitatea Cabalei în iudaism, a fost adoptat un fel simplist de monoteism, înțeles adesea ca antimitic și etic, în scopul de a servi drept termen confortabil de comparație pentru Cabala disidentă, cu caracterul ei mitic, vital, inovator. Într-un fel, atât oponenții Cabalei, cât și admiratorii și specialiștii ei aveau interesul să-i accentueze unicitatea, deopotrivă în rândul credincioșilor și al erudiților. O prezentare a acestui tip de tradiție ca radical diferită, uneori chiar antagonică față de cele două straturi mai vechi ale literaturii evreiești, cel biblic și cel rabinic, poate fi găsită la specialiștii moderni ai Cabalei, ca urmare a unei distincții oferite de cabalistul creștin Johannes Reuchlin, un fenomen pe care propun să-l numim reuchlinizarea Cabalei.

Nu mai puțin părtinitoare sunt abordările unor discuții mai specifice existente în literatura rabinică, de care ne vom

ocupa mai jos și care ignoră aspectele sale mitice, transferându-le din nou apariția în perioade mult mai târzii din Evul Mediu. O teologie uniformă a rabinismului, formulată de câțiva teologi evrei din Evul Mediu și adoptată și de specialiștii moderni ai Cabalei, care considerau această tradiție ca mitocentrică și deci intrinsec antirabinică[3], a complicat nu doar înțelegerea rabinismului, ci și evoluția varietăților de gândire evreiască din cadrul cercurilor rabinice. Chestiuni ca teurgia, adică impactul activității umane asupra divinității, și apoteoza, adică transformarea omului într-o ființă superioară, care jucau un rol central în economia literaturii cabalistice și imaginau forme de experiențe extraordinare, nu erau considerate de anumiți specialiști ca făcând parte din ceea ce un cabalist ar fi putut învăța sau deduce din sursele evreiești disponibile, în special din cele rabinice[4]. De pildă, transmiterea orală era considerată ca și cum ar fi fost vorba numai despre corpusurile scrise, fără a se acorda un posibil rol semnificativ transmiterii orale a materialului odată cu sfârșitul Antichității și până în Evul Mediu[5].

Problematică este și presupunerea implicită a cercetătorilor că evreii medievali erau familiarizați cu ideile care se găseau doar în corpusurile clasice existente, Biblia ebraică, Talmudul și literatura *midraș*, *heikhalot* și *piutim*, adică în vasta literatură poetică scrisă în principal în țara lui Israel la începutul Evului Mediu. De fapt, teme, concepte și chiar texte aparținând literaturii pseudoepigrafice sau legate de aceasta și de ceea ce se numește literatură apocaliptică, scrise la sfârșitul Antichității în cercurile evreiești, dintre care unele și-au croit drum ulterior în *midrașim*, nu au fost

considerate suficient de pertinente pentru o istorie a iudaismului, nici n-au fost integrate în studiul misticii evreiești în Evul Mediu, ci numai foarte recent și sporadic[6]. Din punct de vedere deopotrivă istoric și fenomenologic, discontinuitatea, bazată pe o stratificare istorică destul de netă, a fost tonul dominant în cercetarea de specialitate, cu rezonanțe încă destul de manifeste în unele cercuri erudite chiar și astăzi[7]. Sentimentul dominant este acela că un zid acustic îi separă pe evreii medievali, care erau și figuri rabinice, și cabaliști de temele și ideile din Antichitatea târzie, care erau cunoscute într-o mulțime de cercuri evreiești. În acest context a fost studiată Cabala până de curând, într-un divorț absolut de unele dintre sursele ei de bază, iar acesta este și unul dintre motivele pentru care un anumit tip de cercetare care îmbracă forme diferite, în special așa cum apare în studiile lui Yehuda Liebes și ale mele, a întâmpinat multă rezistență.

Această chestiune este deosebit de acută, ținând cont de existența a ceea ce anumiți cercetători au detectat ca tendințe dualiste în Cabala, care nu au fost explicate decât în termeni de influențe gnostice sau/și de similitudini tipologice[8]. O anumită viziune despre gnosticism – o mișcare religioasă destul de pestriță și greu de definit de la sfârșitul Antichității – este cea care a influențat majoritatea cercetătorilor discuțiilor cabalistice despre dualism, fie în acceptarea pertinenței unei filiații istorice sau a unei comparații tipologice, fie în respingerea ei. În acest context, ar trebui menționat impactul puternic al interpretării heideggeriene date de Hans Jonas gnosticismului, ca formă de religie deopotrivă existențialistă și esențialmente antievreiască, asupra viziunii despre Cabala

a lui Gershom Scholem, iar urmându-l în această privință, și asupra celei a lui Isaiah Tishby – o chestiune ce va fi abordată doar provizoriu în unele dintre discuțiile de mai jos[9]. Așa cum am încercat să arăt în 1988 în *Kabbalah: New Perspectives*, se poate imagina și o altă explicație istorică a asemănărilor dintre mitologemele cabalistice și gnostice, o explicație care presupune surse anterioare comune, valorificate de cele două forme de literaturi religioase.

Având în vedere că subiectul principal al studiului de față sunt teoriile cu privire la răul primordial, permiteți-mi să subliniez unele evoluții care au avut loc în ultima jumătate de secol (și mai mult) în cercetarea de specialitate, și care ar trebui să aibă o influență și asupra unei înțelegeri diferite a iudaismului în general, iar în mod particular a subiectului pe care îl vom discuta mai jos.

Dualismul. Unele schimbări recente în cercetarea de specialitate

Două descoperiri majore ale unor biblioteci necunoscute, una la Nag Hammadi (Egipt), în 1945, cealaltă în peșterile de la Qumran de lângă Marea Moartă, din țara lui Israel, în 1947, au schimbat direcția cercetării în câteva dintre chestiunile importante ale religiilor occidentale. Biblioteca de la Nag Hammadi, constituită din numeroase documente gnostice în limba coptă, multe dintre ele necunoscute anterior, a demonstrat că mișcarea gnostică era mult mai puțin dualistă decât o descriseseră cercetătorii până atunci[10] și mult mai

apropiată de temele evreiești decât se bănuia în sfera dominantă a cercetării anterioare, unde i se atribuia o influență decisivă numai acelui așa-numit dualism iranian, adică zoroastrismului clasic[11]. Pe de altă parte, conținutul bibliotecii de la Qumran era constituit dintr-o mulțime de tratate ebraice și aramaice, cele mai multe necunoscute anterior, al căror conținut a demonstrat că unii evrei întrețineau idei mai apropiate de dualism decât se credea în cercetarea anterioară a iudaismului din Antichitatea târzie. În ambele cazuri, cursul ulterior al cercetării, care a inclus și contribuții importante la studiul apocrifelor și pseudoepigrafiei iudaice și creștine, a produs o întreagă bibliotecă de analize științifice care au contribuit la o înțelegere mult mai complexă a iudaismului, într-o perioadă crucială pentru emergența iudaismului rabinic și a creștinismului incipient. În aceste două forme principale de religie, atât de diferite structural și conceptual, elementele dualiste s-au atenuat considerabil.

Cu toate acestea, în secolele următoare, astfel de elemente dualiste s-au întors să joace un rol mult mai vital în unele forme de creștinism din Europa, în special odată cu apariția mișcărilor lui Bogomil și a catarilor, iar puțin mai târziu în unele părți ale literaturii cabalistice. Această revenire în paralel a dualismului reprimat este un fenomen absolut fascinant. Documentele aparținând Cabalei au fost scrise după formele creștine eretice de dualism din Evul Mediu, în vecinătatea lor geografică, deși temporal ele coincid doar în parte, și, firește, au fost considerate ca fiind influențate de formele gnostice de dualism din Antichitatea târzie și doar mult mai puțin de formele medievale de dualism[12]. Această

influență era considerată ca fiind legată de afinități istorice, nu numai de asemănări fenomenologice[13]. Tipurile de dualism implicate în aceste documente au fost considerate de savanți ca tratând, atât metafizic, cât și etic, opozițiile puternice dintre bine și rău, iar chestiunile legate de sursa răului au jucat un rol important în discuțiile savante, în abordarea critică a Cabalei. Totuși, cu excepția unei monografii scrise ca teză de masterat la sfârșitul anilor 1930 de Isaiah Tishby și care se ocupa de conceptul de rău în Cabala luriană[14] de la sfârșitul secolului al XVI-lea, nu s-a scris nicio analiză extinsă a chestiunilor legate de dualism și rău, deși de-a lungul anilor s-a publicat o lungă serie de articole pe această temă. În aceste studii, problema dualismului a fost menționată într-un fel sau altul, însă două evoluții importante care au avut loc recent nu au fost integrate: una bazată pe supoziția că dualismul radical a fost un fenomen religios mult mai rar decât se presupusese anterior, iar cealaltă legată de originile gnosticismului.

Studiile penetrante dedicate de Ugo Bianchi și de studentul său Ioan P. Culianu gnosticismului[15], de Shaul Shaked dualismului zoroastrian[16], de Gedaliahu G. Stroumsa sethianismului și maniheismului[17] și studiul în mai multe volume asupra diverselor dualisme din diferite culturi de Petrus Franciscus Maria Fontaine, *The Light and the Dark: A Cultural History of Dualism* (J.C. Gieben, Amsterdam, 1986-2006), precum și spectrul mai larg de abordări dualiste descris de unii sau alții dintre cercetători[18] nu sunt suficient reflectate în studiile de istorie a Cabalei. O integrare între exemplele qumranice a ceea ce specialiștii au numit dualism și noile evaluări ale dualismului în analiza gnosticismului poate

îmbogăți analizele anumitor aspecte ale unor fenomene evreiești precum Cabala, oricât de târzie ar putea fi ea în timp și oricât de diferită în constituția sa fenomenologică, așa cum sunt diferite expresiile ei.

Pe de altă parte, chestiunea originilor dualismului cabalistic în studierea modernă a Cabalei cedase tacit în fața unei teorii sugerate deja de influenta monografie a lui Adolphe Franck, publicată prima dată în 1843, care tratata despre sursele iraniene ale Cabalei și despre vechimea ei[19]. Deși în propunerea sa existau doar foarte puține afinități serioase, care se bazează pe ipoteza destul de dificilă a vechimii unor părți ale cărții *Zohar*, studii ulterioare au adăugat unele dovezi mai solide ale contactelor dintre zoroastrism și temele evreiești[20]. Cu toate acestea, atitudinea celor mai mulți cercetători moderni față de posibilele influențe directe ale versiunilor zoroastriene de dualism asupra misticii sau Cabalei evreiești, care nu au fost mediate de gnosticismul din Antichitatea târzie, a fost caracterizată printr-o tăcere aproape totală[21]. Această tăcere este cu atât mai frapantă cu cât, în ultima generație, influențele iraniene asupra iudaismului au fost discutate atunci când era vorba despre alte subiecte, în mod particular despre chestiunile rabinice de la începutul Evului Mediu, ca Talmudul Babilonian, pe care cercetarea le-a evidențiat de curând[22].

Presupun că este dificil să disociem impactul temelor zoroastriene asupra unor subiecte din *halakha* rabinică de posibilitatea ca și esoterismul rabinic să fi fost influențat, mai ales dat fiind faptul că unii termeni importanți din acest esoterism, cum sunt cuvintele ebraice *Pardes*, *Raz* sau *Pargod*,

sunt toate de extracție persană. Astfel, necesitatea de a lua în considerare și materialul iranian, nu numai cel gnostic, îmi pare a fi un deziderat important, cel puțin în privința teoriilor răului din Cabala[23]. De asemenea, punctele de vedere cu privire la sursele dualismului gnostic exprimate mai recent au scăpat atenției cercetătorilor „dualismului” cabalistic: accentul pus de Ugo Bianchi pe posibilele surse orfic-platoniciene ale gnosticismului, fără a ignora potențialul influenței fie iraniene, fie iudaice[24], și ipoteza răspândită pe o scară mult mai largă cu privire la temele apocaliptice evreiești care au inspirat gnosticismul[25] n-au prea modificat tabloul anterior al Cabalei, care a dominat cercetarea în acest domeniu specific odată cu sfârșitul anilor 1930, sub impactul studiilor lui Hans Jonas.

Desigur, supoziția existenței unor teme evreiești în textele gnostice, înfloritoare după analizele științifice ale literaturii gnostice de la Nag Hammadi, nu exclude posibilitatea existenței unei influențe zoroastriene/zurvaniene asupra Qumranului, asupra literaturii apocaliptice sau asupra celei iudeo-creștine, precum și mai târziu asupra Cabalei. Cele două ipoteze pot funcționa laolaltă și, după părerea mea, chiar au făcut-o. Ipoteza potrivit căreia Cabala s-a inspirat din mitologemele evreiești antice care au alimentat și discuțiile existente în gnosticism și ipoteza că pot exista, de asemenea, influențe gnostice asupra Cabalei nu exclud acceptarea unor teme zoroastriene, atunci când ele pot fi dovedite. O matrice evreiască timpurie a gnosticismului și, mai târziu, a unora dintre temele cabalistice, precum și reverberația unor viziuni zoroastriene n-ar trebui înțelese într-o manieră exclusivă, iar eu operez cu ipoteza naturii inclusive a spectrului surselor

care au inspirat Cabala, ca rezultat al acumulării și amalgamării unor elemente variate, care le-au parvenit diverșilor cabaliști în proporții diferite, în cadrul „fluxului de tradiții” care a ajuns în Europa din Orientul Mijlociu în timpul Evului Mediu[26]. Punctele slabe din teza iraniană a gnosticismului și dualismului susținută de Școala de *Religionsgeschichte*, precum și din unele teme pe care le sublinia n-ar trebui să ne facă să uităm unele dintre contribuțiile sale care, după părerea mea, sunt absolut evidente în cazul explicării maniheismului. Îmi propun să revin asupra acestei teze, deoarece nu vreau să sugerez că aș îmbrățișa-o pe cea a lui Adolphe Franck. Cu toate acestea, se pare că unele elemente – nu multe – existente în aceste două teze ar trebui examinate într-un spirit mult mai deschis decât cel cu care s-a operat până acum.

De la dualism la pseudosimetria subordonată

Vom examina o serie de texte iudaice, scrise pe parcursul a două milenii, care reflectă ceea ce eu numesc o pseudosimetrie subordonată a puterilor divine. Aceasta implică un mod de a vedea ce se bazează pe o polaritate între niște entități pozitive și negative, polarități prezentate prin utilizarea unor paralele între ele și care au fost create și deci subordonate unei ființe superioare, de obicei lui Dumnezeu. Ipoteza existenței unei cauze generatoare, căreia îi sunt subordonate toate celelalte cauze, este evidentă în toate textele evreiești ce vor fi discutate mai jos, constituind ceea ce este descris de obicei ca monoteism. Însă, deși polaritatea este

esențială pentru discuțiile de mai jos, ceea ce mă va interesa mai mult sunt descrierile polului ei negativ, care, în multe cazuri, este desemnat ca fiind răul. În pofida recurgerii la termenul de *simetrie*, este evident că autorii pe care îi voi aborda mai jos au conceput polul bun ca superior celui rău, iar ființa superioară ca partizană a celui dintâi în lupta crucială dintre cei doi poli. Tocmai acesta este motivul pentru care propun utilizarea termenului de *pseudosimetrie*, dând curs avertismentului lui Shaul Shaked de a nu subscrie la prea simpla ipoteză a existenței unei simetrii în cazul dualismului, nici măcar în cazul zoroastrismului[27]. Prin recursul la termenul *pseudosimetrie* încerc de asemenea să evit utilizarea unor termeni ca *dualism extrem* sau *radical*, față de un *dualism moderat* sau *relativ* într-un alt caz[28], sau angajarea într-o lungă serie de tipuri de dualism, așa cum ne învață studiile docte ale materialului qumranic[29]. Minimalizând recurgerea la termenul de *dualism* în textele evreiești, voi evita necesitatea de a califica discuțiile pe care alți cercetători le-au considerat ca fiind dualiste, dar au simțit nevoia de a califica acest *epitheton* imediat după aceea[30]. Însă nu dualismul, nici simetria ca atare nu mă interesează în paginile următoare, ci doar o caracteristică interesantă a numeroaselor discuții existente în literatura cabalistică și alese spre a fi abordate mai jos: problema răului care precedă binele în momentul primordial al cosmogoniei sau teogoniei, ambele fiind subordonate unui principiu superior.

Prin recurgerea la expresia de *simetrie* se încearcă și o eludare a unui recurs prea ușor la termenul de *dualism*, care este doar rareori bazat pe o simetrie completă și este de asemenea rareori subordonat unei ființe superioare, așa cum

este cazul în Cabala teosofică. Categoria pseudosimetriei subordonate permite o anumită înțelegere a unor aspecte ale culturii evreiești de-a lungul generațiilor ca fiind mai continue decât apar în studiile despre iudaism. Propunând relevanța acestei categorii, în evoluția iudaismului poate fi imaginată o istorie conceptuală mai puțin tensionată, mai puțin preocupată de antinomism, rebeliune sau rupturi, în comparație cu cercetarea care se ocupă cu gnostificarea iudaismului în Cabala[31]. Deși conceptele care califică componentele polarității sunt interpretate în repetate rânduri în forme substanțial noi ce rezultă din noile circumstanțe culturale și intelectuale cu care se confruntă gânditorii evrei de-a lungul secolelor, importanța gândirii polarizate a rămas intactă.

Permiteți-mi să exemplific prin descrierea câtorva mostre de bază de subordonare și pseudosimetrie în diferite părți ale Bibliei ebraice, unde există versete ce conțin concepte antitetice. Fiind o literatură exegetică, Cabala se referă de multe ori la Biblie, comentându-i versetele ca pe o rampă de lansare pentru propriile ei speculații. Cel mai cunoscut dintre aceste versete este *Deutero-Isaia* 45.7: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea [*shalom*] și restriștei [*bore’ra‘*] îi lasă cale; Eu sunt Domnul, care fac toate acestea”[32]. O formulare similară se găsește în *Plângerile lui Ieremia* 3.38: „Din gura Celui prea Înalt nu a purces răul și binele?”. Același este cazul și în *Deuteronom* 30.15: „Iată eu astăzi ți-am pus înainte viața și moartea, binele și răul”. Subordonarea celor doi poli lui Dumnezeu este absolut evidentă și exprimată într-un mod categoric, deși simetria este mult mai puțin categorică, de vreme ce profetul își asumă o

formă de axiologie în care binele este probabil mult mai pozitiv. Potrivit unor cercetători, cel mai eminent dintre ei fiind regretatul Moshe Weinfeld, versetul din *Isaia* afișează impactul unei forme zoroastriene speciale de dualism[33], în timp ce alți cercetători îl consideră o polemică cu documentul sacerdotal al *Facerii* 1.2[34]. Aceasta înseamnă că crearea răului este concepută ca un răspuns la afirmația din *Facerea* 1.2 potrivit căreia au existat entități ce au precedat creația și care au fost socotite rele. Ceea ce pare a fi important în versetele biblice de mai sus este ceea ce eu propun să numim o totalitate externă, atribuită creativității divinității. Polii opuși nu sunt înțeleși în Biblie ca parte a structurii divine interne, așa cum vom vedea în Cabala, ci a structurii creației, înțeleasă ca fiind fapta lui Dumnezeu, în întreaga sa complexitate.

Simetria contrariilor care pot fi înțelese ca bine și rău este însă evidentă în *Ecclesiastul* 3, într-un capitol bine cunoscut, unde subordonarea față de un agent superior este absentă:

1. Pentru orice lucru este o clipă prielnică și vreme pentru orice îndeletnicire de sub cer.
2. Vreme este să te naști și vreme să mori; vreme este să sădești și vreme să smulgi ceea ce ai sădit.
3. Vreme este să rănești și vreme să tămăduiești; vreme este să dărâmi și vreme să zidești.
4. Vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să jelești și vreme să dănțuiești.
5. Vreme este să arunci pietre și vreme să le strângi; vreme este să îmbrățișezi și vreme să fugi de îmbrățișare.
6. Vreme este să agonisești și vreme să prăpădești; vreme este să păstrezi și vreme să arunci.

> 7. Vreme este să rupi și vreme să coși; vreme este să taci și vreme să grăiești.
> 8. Vreme este să iubești și vreme să urăști. Este vreme de război și vreme de pace[35].

Aici contrariile nu au nimic de-a face cu natura divinității, ci cu o situație de viață mult mai complexă, exprimată în limbaj antitetic. Însă în altă parte, în aceeași carte [7.13-14], citim de asemenea:

> Socotește cu mintea faptele lui Dumnezeu: cine poate să îndrepte ceea ce El a strâmbat? În zi de fericire [*be-yom tovah*] fii bucuros, iar în zi de nenorocire [*be-yom ra'ah*] gândește-te că Dumnezeu a făcut și pe una și pe cealaltă [*zeh le'umat zeh*][36].

Poate că ar fi mai bine să traducem expresia ebraică *zeh le'umat zeh* într-o manieră mai opozițională, ca „una opusă celeilalte", adică *tovah* [*bucuria*] opusă *ra'ah* [*nenorocirea*]. Aici avem de-a face, fără îndoială, cu subordonarea polilor opuși, care sunt descriși simetric și antagonist. Mi se pare plauzibil să citim versetele din capitolul 7 ca determinare a enumerării contrariilor din capitolul 3. Această abordare biblică, împreună cu alte influențe, stoică și pitagoreică, a fost elaborată în *Ecclesiasticul*, adică în *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*[37].

Nu în ultimul rând, ritualul de Yom Kippur al celor doi țapi ispășitori, unul dedicat lui Dumnezeu și celălalt lui 'Aza'zel, include unele conotații dualiste, așa cum au subliniat deja[38] unii cercetători, cum ar fi Israel Knohl, și așa cum vom vedea

de asemenea în interpretările oferite de cabaliști[39]. Desigur, nu presupun existența unei teologii unificate a răului în mozaicul de fraze biblice scurte care exprimă abordări divergente. Cu toate acestea, existența lor și interpretările armonizante tradiționale oferite de cabaliști le-au transformat în texte doveditoare pentru propriile lor teorii, deși pentru ei versetele biblice erau mai mult o rampă de lansare a ideilor lor. Trebuie subliniat faptul că, întocmai cum stilul biblic era eliptic în privința descrierilor unor evenimente din Biblia ebraică – lucru subliniat de faimoasa distincție a lui Erich Auerbach –, la fel erau și tratările teologice biblice: nu se furnizau speculații detaliate despre divinitate și intențiile ei. Niciun capitol biblic individual, nici măcar o singură pagină nu au fost dedicate unei descrieri a lui Dumnezeu *per se*, ci numai faptelor care decurg din voința sa. Întocmai cum stilul homeric abunda în detalii bogate, la fel filosofia greacă era sistematică și elaborată. Și iarăși, în timp ce discursul biblic era interesat mai mult de modurile de acțiune sau de îndeplinirea poruncilor divine, gândirea greacă a fost preocupată mai mult de sistemele abstracte, dintre care unele conțineau evidente abordări polarizate, ca în filosofiile lui Pitagora, Empedocle și Platon, așa cum vom vedea în capitolul 4.

Nu intenționez să evaluez aici rolul jucat de rău în literatura biblică privită ca un întreg, nici să identific o abordare hegemonică în această literatură pestriță. Totuși, dacă tabloul unor elemente disparate, așa cum am menționat mai sus, reprezintă o înțelegere a diverselor discuții biblice ca admitere a existenței unui rău primordial, precum în cazul studiilor pomenite mai sus ale lui Jon Levenson și Israel

Knohl, atunci putem vedea cum cabaliștii au înțeles unele versete biblice nu atât ca simple texte arbitrar doveditoare, ci mult mai mult ca pe niște rampe de lansare pentru propriile lor idei, deși utilizau și alte abordări elaborate, care puteau sări de la același verset în mai multe direcții, folosindu-se de numeroase vederi conceptuale recent dobândite, care corespund prea puțin cu o înțelegere critică a versetelor biblice. Însă, de vreme ce acești doi savanți nu și-au formulat punctele de vedere pe baza materialului cabalistic, este posibil să vedem cum aceleași versete au generat independent înțelegeri similare. În orice caz, absența unei teologii biblice unificate a permis o libertate de gândire mult mai mare decât presupunem în mod normal, iar existența unor astfel de versete a încurajat speculațiile declanșate de ideile noi care au pătruns, din diverse orizonturi, în mediile evreiești. Reprezentau oare aceste versete canalizări ale unor teme cu privire la rău, sau au fost pur și simplu exploatate pentru inserarea unor idei noi? – iată o chestiune complexă, pentru care nu există niciodată un răspuns unic. În orice caz, stilul eliptic al Bibliei ebraice a lăsat mult loc speculațiilor care merg în mai multe direcții, fapt exploatat de gânditorii evrei de convingeri diferite.

În literatura rabinică vom găsi un alt cuplu ce reflectă o polaritate antitetică, și anume cele două atribute divine desemnate ca *middot*: unul al judecății, *din*, sau, potrivit altor texte, al dezastrului – *por‘anut* –, iar celălalt al milei, *rahamim*[40]. Ceea ce se ia în considerare aici este nu atât opoziția dintre rău și bine, cât două moduri de guvernare a lumii, în care judecata este necesară pentru o situație echilibrată în lume. Altundeva, rabinii vorbesc despre

încercările divine de a crea lumea mai întâi cu ajutorul atributului judecății, iar apoi cu ajutorul celui al milei[41]. În plus, în domeniul antropologiei, rabinii postulează existența a două porniri sau instincte: *Iețer tov*, pornirea cea bună, și *Iețer ra‘*, pornirea cea rea[42]. Potrivit unei formulări rabinice care interpretează un verset biblic, în evoluția personalității unui individ aceasta din urmă este cea care apare prima[43]. Se pare că există un paralelism între antropologie și teologie: în ambele cazuri există o anumită formă de pseudosimetrie, legată de moduri de comportament.

Însă pentru expunerea unor discuții medievale de care ne vom ocupa mai jos, o altă sursă cardinală este determinantă. Ea este *Sefer Yetzirà*, tratatul enigmatic și compact care nu se știe când și unde a fost compus[44] și care a formulat cel mai interesant exemplu de pseudosimetrie subordonată, atunci când autorul lui anonim a scris:

> Deci toată chestiunea aceasta, un lucru opus celuilalt, a făcut-o Dumnezeu: binele opus răului, binele pornind de la bine, răul pornind de la rău. Binele distinge răul, răul distinge binele. Binele se adună pentru omul bun, răul se adună pentru omul rău[45].

Se pare că prin „binele pornind de la bine, răul pornind de la rău” se sugerează o formă de statut ontologic al binelui și răului. Altundeva, în capitolul 5, autorul recurge la versetul din *Ecclesiastul* 7.13: „Dumnezeu a făcut una opusă celeilalte”[*2]. În capitolul 4 există o listă de șapte contrarii, dar de această dată termenul ebraic utilizat pentru a reflecta relația este *temura*, care poate fi tradus ca „inversul”. Astfel

citim, de exemplu: „Inversul vieții este moartea, inversul păcii este răul”[46]. Această carte conține, prin urmare, o formă de sinteză între materialul din *Isaia* și cel din *Ecclesiastul*, exprimată într-un mod mult mai articulat. Deși problema aici nu este doar a perechilor antagonice, este greu să vedem în această carte de mici dimensiuni o atribuire a răului lui Dumnezeu însuși. Mai mult decât atât, într-o enumerare a celor zece așa-numite abisuri ale realității, descrise în cinci perechi de contrarii, al treilea și al patrulea abis le constituie binele și răul[47]. După cum vom vedea în capitolul următor, expresia „abisul răului” va fi preferată de mulți cabaliști în contextul discuțiilor lor despre rău, deși nu întotdeauna despre răul primordial. În acest context, răul nu este doar o chestiune de suferință umană sau un atribut divin, ci mai degrabă se referă la o putere cosmică, împreună cu alte trăsături naturale ale realității și ca parte a unei decăderi complete. Trebuie subliniat faptul că abisurile sunt descrise în această carte ca având o formă de infinit.

Cuplurile de contrarii existente în *Sefer Yetzirà* au fost dezvoltate într-un mod mai detaliat într-un midraș medieval intitulat *Midraș Temura*, scris spre sfârșitul secolului al XII-lea sau la începutul secolului al XIII-lea[48]. Această compoziție midrașică târzie combină abordări mai speculative cu afirmații din *Sefer Yetzirà* și ea i-a influențat pe unii gânditori, cabaliști și filosofi evrei de la sfârșitul secolului al XIII-lea. Propensiunea puternică înspre forme simetrice de imaginație a fost continuată de cabaliști și permiteți-mi să dau doar un singur exemplu, dintr-un tratat scris la sfârșitul primei treimi a secolului al XVI-lea, în nordul Africii, de R. Yosef ben Moshé Alashkar, un cabalist de extracție spaniolă:

> Ar trebui să știți că tot ceea ce a creat Cel Sfânt, binecuvântat fie El, în această lume a Sa [constă într-]un lucru și opusul [sau inversul] său, „deci Dumnezeu a făcut și una opusă celeilalte”, El a creat mila și a creat judecata, l-a creat pe cel drept și l-a creat pe cel rău, El a creat raiul și a creat iadul. Iar omul, când se naște, e pe jumătate inocent și pe jumătate vinovat, pe jumătate în rai și pe jumătate în iad[49].

Nu este nimic specific cabalistic aici, ci doar o continuare a formelor de gândire rabinice anterioare, care vor servi ca fundal pentru dezvoltările structurilor teosofice pe care le vom analiza mai jos. Pe scurt, departe de a constitui o problemă pentru acceptarea noilor viziuni despre rău provenind din surse externe, discuțiile tradiționale de mai sus trebuie considerate ca medii apropriate pentru a permite grefa unor noi puncte de vedere, care să ofere contexte conceptuale mai largi pentru tratările canonice fragmentare, precum cele enumerate mai sus. Astfel, fenomenul care ne va atrage atenția mai jos nu înfățișează o contradicție fundamentală între rabinismul așa-zis non-mitic și o Cabala mitică ce s-ar fi răzvrătit contra autorității rabinice, așa cum s-a presupus în primele faze ale cercetării, ci moduri de îmbogățire a unor mitologeme anterior fragmentare de către alte forme de gândire mitică și filosofică, imaginate pentru a explica sensul tainic al textelor canonice evreiești.

Pseudosimetria dintre conceptele binelui și răului ar trebui văzută și în contextul altui tip important de pseudosimetrie pe care-l tratăm aici, cel dintre masculin și feminin. Polaritatea

masculin-feminin a fost considerată în sursele rabinice ca transcendentă față de oameni și ea constituie încă o dovadă a importanței simetriilor polare în gândirea rabinică[50]. Existența acestor doi poli, distincți prin sexualitate, a fost concepută de cabaliștii importanți ce făceau parte din curentul principal al Cabalei, cel teosofico-teurgic, ca esențială pentru structura și funcționarea oportună a realității, cel puțin în anumite cazuri. Cele două pseudosimetrii se suprapun, din moment ce principiul feminin era considerat a fi cel rău, așa cum vom vedea *infra*, în „Despre «locurile» răului în Cabala”. Existența polarității masculin-feminin și structurile simetrice care o reprezintă arată că un anumit mod abstract de gândire, care nu este doar o problemă de dualism religios al binelui și răului – dualism care dă formă multora dintre discuțiile pe care le vom analiza mai jos și care este, fără îndoială, adevărat –, și-a pus amprenta asupra principalelor segmente din literatura cabalistică. Totuși, ceea ce transpare implicit sau explicit în multe dintre aceste discuții este o pseudosimetrie, de vreme ce o anumită axiologie preferă binele și masculinul răului și femininului.

În principiu, polaritățile pseudosimetrice subordonate se pot dovedi uneori dualiste, când nu sunt doar diferite una de alta, deși sunt simetrice, ci devin chiar ostile, în special când o stare de tensiune sau luptă între ele este înțeleasă ca fiind crucială pentru înțelegerea funcțiilor lor, precum în cazul zoroastrismului sau maniheismului. Ceea ce ar trebui considerat esențial pentru emergența unei situații dualiste este nu atât simpla lor existență sau existența structurilor lor polarizate, cât procesele dinamice implicate în relațiile dintre polaritățile antagonice. Ziua și noaptea, mâna dreaptă și mâna

stângă, masculinul și femininul sunt polare, dar nu în mod necesar dualiste, iar dacă cineva insistă să recurgă la acest termen îl putem califica descriind aceste viziuni ca dualism armonic. După părerea mea, factorul antagonismului este cel care poate transforma o pseudosimetrie într-un sistem pe deplin dualist, așa cum putem vedea în ceea ce sunt considerate a fi zoroastrismul și maniheismul ortodoxe și în avatarurile medievale ale acestuia din urmă. Dacă o înțelegere pasivă a unuia dintre cele două principii care constituie polaritatea este evidentă, elementul dualist este atenuat. În schimb, lupta accentuează polaritățile structurale, creând astfel forme mai puternice de dualism. Putem vorbi deci despre o gamă de sisteme pseudosimetrice, care conține la o extremitate a spectrului concepte simetrice non-dualiste, iar la cealaltă extremitate pe cele net dualiste, indiferent de conceptul de subordonare. În orice caz, cu cât subordonarea este mai puternică, dualismul devine mai slab.

Tratarea de față nu se concentrează decât asupra unui anumit subiect din vastul mozaic al teoriilor cabalistice și nu are ambiția de a îndeplini dezideratul de a cataloga întregul spectru al discuțiilor despre rău în Cabala. Aici mă interesează numai o singură serie de discuții specifice, care poate fi descrisă ca aparținând unui câmp mult mai larg ce are de-a face cu răul și care nu este neapărat cea mai răspândită abordare cabalistică: supoziția că răul a apărut înaintea binelui, în primul rând în cadrul structurii divine. Din acest punct de vedere, aceasta este o combinație a unor caracteristici existente în cele două modele propuse de Hans Jonas: cel iranian sau strict dualist, iar ca urmare a lui maniheismul, pe de o parte, și cel sirian-egiptean, care vede

răul ca pe o ruptură în cadrul divinității, pe de alta[51]. Neinteresată de varianta zurvaniană a zoroastrismului, distincția lui Jonas pierde o opțiune importantă, o a treia care era disponibilă la sfârșitul Antichității și care s-a repercutat în Evul Mediu. Ținând cont de enormul impact pe care Jonas l-a avut asupra înțelegerii gnosticismului și dualismului din Ierusalim, concepția sa i-a influențat pe mulți dintre cercetătorii Cabalei care au tratat aceste chestiuni.

Trei surse principale de discuții cu privire la rău

Următoarele discuții se vor concentra asupra unei forme specifice de pseudosimetrie subordonată: una în care răul precedă binele în termeni de apariție. Aceasta înseamnă că ceea ce ne interesează aici sunt teoriile răului nu ca o dezvoltare mai târzie în procesul creației, o distorsiune, o eroare, sau ca rezultat al unui păcat care a generat răul, ci ca un fapt primar al cărui unic factor responsabil este Dumnezeu sau care este legat de el. Nu mai este nevoie să spun că abordarea mea presupune o mulțime de forme religioase de imaginar, iar alegerea pentru analiză a acestui subiect nu reprezintă nicio formă de critică și cu atât mai puțin o teodicee sau o încercare de a sugera o teologie postmodernă, în sensul ultimei teorii a lui Thomas Altizer[*3].

Într-o cultură tradițională, așa cum erau formele medievale ale Cabalei, discuțiile despre rău pot să apară din trei surse diferite. Prima este motivată de nevoia de a interpreta discuțiile despre rău existente în textele canonice

care au fost interpretate în numeroasele comentarii scrise de cabaliști. Acest demers exegetic este evident de câte ori cabaliștii discutau primele două versete din *Facerea* 1, ceea ce face parte din școala sacerdotală[52], versetul menționat mai sus din *Deutero-Isaia* despre crearea răului de către Dumnezeu sau subiecte legate de suferința nemeritată, ca în cartea lui *Iov* și în *Ecclesiastul*, ori când discutau despre opiniile rabinice cu privire la persoana dreaptă a cărei soartă este rea[53]. Extrem de important pentru înțelegerea de către noi a acceptării unor puncte de vedere cu privire la prioritatea răului este faptul că în unele cazuri, în Biblia ebraică, primul născut este fiul cel rău, ca în cazul lui Cain, Ismael și Isav. Tocmai în acest context, tradițiile privind demonologia, legate de figuri ca Asmodeu, Satana, Ismael, Lilit etc. au fost adoptate de numeroși cabaliști. Cu alte cuvinte, relatările prestigioase antice din cărțile canonice au impus problema răului independent de circumstanțele istorice ale scrierilor cabalistice sau de interesele idiosincrasice ale unor cabaliști individuali.

O a doua sursă de reflecții asupra răului, secundară în comparație cu prima, sunt evenimentele istorice. Cel mai important dintre ele este distrugerea templului și situația exilului sau diaspora, care nu se referă doar la o catastrofă antică, ci a fost concepută ca având repercusiuni directe asupra cabaliștilor înșiși. Mult mai puțin evidente sunt posibilele repercusiuni ale unor evenimente contemporane, ca expulzările și pogromurile sau pur și simplu catastrofele naturale, asupra reflecțiilor cabaliștilor pe tema răului[54].

O a treia sursă este constituită din reflecții ontologice cu privire la sursa și natura răului, unele dintre ele influențate

de izvoare religioase și filosofice. Astfel, de exemplu, impactul unor izvoare zoroastriene este propus în câteva cazuri importante care vor fi discutate mai jos, la fel precum și al unor izvoare filosofice, deși interpretate în moduri noi în comparație cu sursele lor originale. Cabaliștii utilizau aceste tipuri de reflecții mai degrabă pentru a interpreta izvoarele evreiești clasice, iar nu atât pentru a emite niște teorii sistematice despre rău.

Câteva surse midrașice

Cel mai important fragment midrașic care a servit ca un text doveditor major pentru multe dintre discuțiile cabalistice referitoare la statutul primordial al răului se află într-un midraș clasic, *Genesis Rabba'*. Deși acesta este un fapt recunoscut de orice specialist care tratează despre viziunile cabalistice asupra răului, conținutul acestui midraș abia dacă a suscitat vreo analiză științifică detaliată în contextul impactului asupra Cabalei. Sursa mitului este R. Abbahu, un personaj amoraitic de la începutul veacului al IV-lea, bine cunoscut ca activ în Cezareea și legat de tradițiile mitice[55]. Permiteți-mi să încerc să reflectez asupra semnificației potențiale a acestui midraș:

> R. Tanhuma' începu astfel: „El a făcut totul în mod potrivit la timpul lui” [*Ecclesiastul* 3.11]. R. Tanhuma' zise: „Lumea a fost creată la timpul ei, căci nu ar fi fost oportună crearea ei mai înainte”. R. Abbahu zise: „De vreme ce Preasfântul, binecuvântat fie El, creează lumi și le distruge [*mahrivan*],

> până când a creat-o pe aceasta, El a spus: «De [lumea] aceasta mă bucur, [pe când] de acelea nu mă bucur». R. Pinhas zise: „Motivul [argumentului] lui R. Abbahu este versetul «Și a văzut Dumnezeu că tot ce făcuse era [foarte] bun» [*Facerea* 1.31]”[56].

Permiteți-mi să subliniez ceea ce pare a fi crucial pentru înțelegerea acestui midraș în contextul nostru: aspectul temporal. El este evident în versetele din *Ecclesiastul* și în afirmația subsecventă a lui R. Tanhuma’. Deși utilizând termeni diferiți, *‘et* și *‘onah*, este evident că cele două afirmații scot în relief ideea că lumea prezentă este bună și a fost creată la momentul oportun. Implicit, această idee se găsește și în pasajul lui R. Abbahu, care distinge între lumile trecute, efemere, ce fuseseră distruse, pe de o parte, și lumea actuală care persistă, pe de altă parte. Asta înseamnă că lumile anterioare, care nu i-au plăcut lui Dumnezeu, ar fi putut fi rele sau cel puțin deficiente, dar această ipoteză nu este decât sugerată de midraș. Conform acestui tip de logică, lumile anterioare au fost distruse de Dumnezeu, explicația neavând nimic de-a face cu o anumită structură internă a acestor lumi, ci mai degrabă cu reacția divină la ele[57]. De fapt, așa cum s-a sugerat într-o discuție orală de către prof. Shlomo Na’eh, este plauzibil ca în *Facerea* 1 să existe un accent pe termenul biblic *hinneh*, „iată”, care poate fi înțeles de autorul midrașic ca indicând surpriza divină că această lume este într-adevăr plăcută, *hanyyan*, spre deosebire de natura lumilor trecute. Interesantă în acest context este o altă tradiție, pomenită în numele lui R. Abbahu, care este citat în *Genesis Rabba’*, referindu-se la *Tohu va-Vohu* ca la acele entități care au fost

descalificate sau respinse – verbul ebraic utilizat aici este *pasal*[58]. Apariția acestui verb în midraș s-a repercutat poate în recurgerea la substantivul *pesolet* în procesele legate de faptele primordiale din literatura cabalistică, așa cum vom vedea în capitolele următoare.

Cu alte cuvinte, natura succintă, nesistematică și nemetafizică a discuției midrașice împiedică, cel puțin după părerea mea, orice concluzie fiabilă care pretinde să elaboreze ceva asupra structurii precise a acelor lumi trecute. Gândirea rabinică, nefiind mai sistematică – teologic vorbind – decât Biblia ebraică, a permis ca, în mozaicul cu multiple fațete al scrierilor ebraice, să se păstreze și să rămână prezente o mulțime de voci variate. Acesta este și motivul pentru care o declarație ca aceea a lui Isaiah Tishby, de exemplu, care descria midrașul de mai sus ca unul dintre „bizarele ’Aggadot”, *’Aggadot Temuhot*[59], să fie, după părerea mea, ea însăși un concept bizar. Desigur, acesta este doar unul dintre exemplele ce marginalizează acele surse rabinice care au inspirat discuțiile atâtor cabaliști, după cum aflăm dintr-o altă atitudine similară a acestui savant[60]. Prin urmare, natura mitică a midrașului și unele discuții din Talmud sunt înțelese ca reflectând o viziune marginală în literatura midrașică, în pofida faptului că ea se găsește în una dintre sursele cele mai răspândite ale literaturii rabinice.

Presupunând existența unei „doctrine a creației iudaismului” unificată, așa cum credea Tishby[61], este dificil să includem acest mit într-o asemenea „doctrină” presupusă. De fapt, ceea ce avem aici este o ipoteză științifică ce susține că iudaismul rabinic a depășit și a distrus gândirea mitică, și că abia mai târziu cabaliștii au provocat întoarcerea acestei

gândiri refulate și victoria ei asupra rabinismului triumfal de mai înainte. Această schemă, propusă mai întâi de G.G. Scholem[62], a fost mai degrabă reiterată fidel de I. Tishby[63]. În sine, ea este reverberația unei imagini a principalelor curente din iudaism ca etică monoteistă, o viziune formulată de modurile iluministe de gândire, care includ mai târziu gânditori ca Hermann Cohen și Yehezkel Kaufmann, al căror impact asupra unor aspecte ale modului în care Scholem înțelege Biblia și rabinismul iudaic a fost destul de spectaculos[64]. Însă, permițând un loc mai important miturilor și mitologemelor în aceste două straturi de iudaism, care includ discuțiile fragmentare cu privire la unele forme ale răului primordial, emergența unor discuții cabalistice va apărea nu atât ca o revoltă contra unui rabinism non-mitic, ci mai degrabă ca un anumit tip de exegeză a unor texte și probleme discutate deja mai înainte în textele tradiționale[65].

Totuși, mitul cosmogonic al lui R. Abbahu nu este atât de unic sau bizar, așa cum putem vedea din maniera în care a fost tratată o altă sursă midrașică[66]. De fapt, potrivit unui alt midraș larg răspândit, Dumnezeu nu a creat lumea într-un mod simplu, ci a trebuit să-i asigure o persistență stabilă, cum aflăm dintr-un fragment al cărui impact asupra Cabalei a fost și el foarte important, dat fiind că este vorba despre *Pirqei de-Rabbi Eliezer*[67], din secolul al VI-lea:

> ...și s-a înălțat/întâmplat în gândul Său să creeze lumea, și El grava lumea, dar aceasta nu persista, ca în parabola regelui care voia să-și construiască palatul. Dacă nu gravează fundațiile și intrările pe teren, el nu poate demara construcția. Așa și Cel Sfânt, binecuvântat fie El,

grava dinaintea Lui, dar ce grava nu subzista, până nu a creat Pocăința[68].

Și potrivit acestui mit deci, prima încercare de a crea lumea era descrisă ca nereușită, iar Dumnezeu a trebuit să creeze Pocăința, una dintre cele șapte entități descrise acolo ca preexistente creației lumii, în scopul de-a o susține. Putem specula de aici că persistența lumii este legată de anumite forme de performanță rituală, descrise ca pocăință, aceasta fiind imaginată ca stabilizatoare a acestei lumi.

Verbul tradus prin „a grava" este *maharit*, un verb mai degrabă rar în primele două straturi ale ebraicii, cel biblic și cel rabinic. Însă într-un manuscris versiunea este *mahariv*, adică „El a distrus", același verb ca în fragmentul din *Genesis Rabba'*, dar aceasta este, cel mai probabil, o eroare, deși se găsește în cel puțin două citate existente în texte cabalistice[69].

O a treia dezbatere ce poate reflecta un interes pentru problemele răului de la începutul procesului cosmogonic se găsește din nou în *Genesis Rabba'*. Predicatorul anonim compară această lume, construită pe *Tohu va-Vohu*, cu palatul unui rege construit pe gunoi sau în pustie, *'ashppah*. În pofida stării fragile a fundației, frumusețea rezultatului nu trebuie contestată, deși discutarea punctului umil de pornire trebuie limitată, pentru a salvgarda onoarea divină[70]. Într-un midraș ceva mai târziu, de la începutul Evului Mediu, cunoscut ca *Tanhuma'*, ipoteza este că îngerul morții a fost creat în prima zi a creației, ca un comentariu la obscuritatea menționată în *Facerea* 1.2[71]. O chestiune care va reveni în discuțiile noastre de mai jos este relația midrașică dintre demonii generați de Adam care își varsă sămânța în van și înțelegerea cabalistică a

originii răului. Nu în ultimul rând în cadrul discuțiilor noastre de mai jos, conform unui punct de vedere midrașic, 974 de generații de oameni răi fuseseră create înainte de crearea acestei lumi, o viziune care corobora, potrivit cabaliștilor, ipoteza că răul precedă binele[72].

Existența unor astfel de discuții despre procesele inițiale ale creației a generat, într-o societate tradițională, ipoteza că ele spun aceeași poveste, dar în termeni diferiți, și astfel diferite combinații ale acestor teme au apărut în continuare, în special în surse cabalistice. După cum vom vedea mai jos, mai ales în capitolul 3, primii cabaliști s-au exprimat ei înșiși recurgând la un gen literar de comentarii ale unor legende rabinice, atât midrașice, cât și talmudice, aspect de care nu s-a ținut cont suficient în cercetarea începuturilor Cabalei. Faptul că atât de numeroși cabaliști au recurs la aceleași texte biblice și midrașice, cât și la afirmațiile din *Sefer Yetzirà* care aveau de-a face sau despre care se considera că au de-a face cu răul primordial arată cât de semnificative au fost acestea pentru ei ca punți de lansare, nu doar ca texte doveditoare ocazionale, așa cum ar spune un savant modern.

Despre „locurile” răului în Cabala

Evident că nimeni nu s-a născut vreodată cabalist. În societatea evreiască tradițională, Cabala era un subiect care trebuia studiat târziu, dacă trebuia studiat, chiar de unele figuri din elită. Iar asta înseamnă că, urmând un *curriculum* normal al unei comunități tradiționale, cineva își începea studiile cu Biblia ebraică, le continua cu corpusul talmudic,

uneori chiar cu partea legendară a tradiției rabinice, și abia după aceea devenea, eventual, cabalist, adesea într-o perioadă mult mai târzie a vieții lui. Ceea ce înseamnă, iarăși, că, înainte cu mult ca cineva să fi întâlnit un text cabalistic sau vreun cabalist, multe dintre textele menționate mai sus îi erau bine cunoscute și considerate canonice. Deși acesta este un loc comun, el merită să fie subliniat, deoarece explică natura puternic exegetică a creativității evreiești, inclusiv a Cabalei. Diferitele sisteme cabalistice, mai slabe și mai flexibile decât cele filosofice, au furnizat, ca și acestea din urmă, strategii în scopul de a da sens unor anumite literaturi canonice anterioare, al căror mod de expresie fragmentar și asociativ este bine cunoscut. Ceea ce noi, în chip de cercetători critici, am putea socoti doar texte doveditoare, era cunoscut de cabaliști cu mult înaintea teoriei cabaliste mai largi, pe care o utilizau tocmai în sprijinul acestora. Acesta este și cazul discuțiilor referitoare la rău menționate mai sus.

Întrebări legate de natura răului și de modul apariției sale au impregnat în mare parte literaturile cabalistice. Dar răspunsurile pe care diverși cabaliști le-au dat acestor întrebări variază considerabil, iar discuțiile lor în jurul acestor subiecte joacă roluri diferite în economia diverselor sisteme cabalistice, în special a celor teosofice, iar în unele cazuri, chiar în discuții aparținând aceluiași sistem, există mai mult decât un singur punct de vedere despre rău. De fapt, ținând cont de diversitatea conceptuală a acestor sisteme, de natura lor eclectică și de tipul lor de discurs, în mare măsură asociativ, ipoteza existenței unei teorii unice, care să unifice discuțiile cu privire la natura răului în Cabala în ansamblul ei, sau chiar numai în scrierile unui anumit cabalist, se poate

dovedi a nu fi mai mult decât exercițiul futil de a propulsa o căutare modernă a coerenței în haosul pe care îl prezintă materialul disparat din trecut. Totuși este posibil să discernem o tendință existentă în cea mai mare parte din direcțiile principale ale Cabalei teosofico-teurgice: numeroase proiecții ale multora dintre discuțiile anterioare care tratează evenimente din afara divinității ca și când s-ar referi, în mod esoteric, la niște procese intradivine. În astfel de proiecții, diverși cabaliști și-au imaginat că descoperă în cadrul planului celest complex al divinității sursa ultimă a răului. Aceasta implică o trecere de la ipoteza că răul poate fi un efect al unor fapte divine la ipoteza că răul face parte din natura divină, iar mie mi se pare a fi cea mai importantă schimbare ce caracterizează principalele școli cabalistice, în comparație cu celelalte surse evreiești ale lor.

Dată fiind complexitatea hărții teosofice, identificarea unuia sau mai multor atribute divine ca surse ale răului sau ca răul însuși nu este echivalentă cu a vedea întreaga structură divină ca rău. Mai mult, logica structurii dinamice a celor zece *sefirot*, care organizează calitățile atributelor divine distincte și procesele care au loc acolo, înlănțuia fiecare dintre aceste atribute într-o rețea, minimalizându-le independența, care era imaginată ca înglobându-se în această dinamică mai largă. Aceasta înseamnă că depersonalizarea conceptelor răului este evidentă în măsura în care tratările sunt legate de o structură celestă, lucru care este mai puțin evident însă în structurile inferioare infradivine, ca lumile angelice și demonice, unde câteva forme ale unor figuri mai personalizate sunt legate de rău, urmând unor forme de mitologii anterioare, mai populare. Permiteți-mi deci să trec în

revistă cele mai importante forme de atribuire a răului și a însușirilor sale în cadrul lumii sefirotice, înainte de a ne limita discuțiile la una singură dintre ele, la răul primordial.

Potrivit analizei recente a lui Michael Schneider a teoriilor despre rău din cartea *Bahir*, Satan a fost conceput inițial ca o entitate primordială, care a fost integrată apoi în cadrul structurii divine ca mâna stângă a lui Dumnezeu[73]. În alte forme medievale de teosofii cabalistice însă, puterile rele sunt descrise ca apărând dintr-o mulțime de locuri diferite, existente în structura celor zece puteri divine, numite *sefirot*. În unele texte – pe multe le vom discuta detaliat mai jos, în capitolul 1 –, răul este legat de prima manifestare divină, *sefira Keter*, descrisă adesea ca Gândire, *Mahașava*. Conform altor texte, a doua putere divină, *Hokhmah* sau Înțelepciunea, considerată uneori și ea ca gândire, este locul de unde răul își începe existența sa diferențiată[74]. În unele cazuri deci, această manifestare divină este menționată ca gândire. În alte cazuri, răul este imaginat ca ieșind din *sefira* a treia, *Binà*, înțeleasă și ca Mumă celestă, ca Înțelegere sau creatoare a celor șapte *sefirot* inferioare[75]. Iar în alte cazuri, care sunt destul de răspândite în majoritatea teosofiilor existente, se presupune că răul provine chiar dintr-o manifestare divină inferioară, din *sefira* a cincea, *Gevurah*, care poate fi tradusă ca Putință sau Forță, sau ca atributul Judecății Aspre, *Middat ha-din ha-kashah*, sau ca mâna stângă a lui Dumnezeu, din care răul emerge sau cu care se identifică[76]. Simbolismul mâinii stângi ca rău, în comparație cu dreapta legată de milostenie, larg răspândit în atât de numeroase culturi, contribuie la a furniza un alt exemplu de pseudosimetrie subordonată. Termenul *judecată* traduce aici și în paginile următoare termenul ebraic

Din, care poate fi redat și ca „justiție" sau „severitate", deci nu neapărat un mod rău de comportament, ci unul ale cărui efecte pot fi percepute în termeni negativi de oameni. Atât necesitatea guvernării unui cosmos complex, cât și răsplata celor răi pot fi considerate în termeni negativi, dar nu în mod necesar ca rele în ele însele, care iau în considerare bunăstarea spectrului mai larg al ființelor.

În multe alte cazuri, existente într-o varietate de tratate cabalistice, răul este legat de ultima *sefiră*, *Malkhut* sau Împărăția, identificată în numeroase cazuri ca o putere feminină, concepută ca procese dominante ce se desfășoară în lumea inferioară[77]. În numeroase cazuri, această putere a fost descrisă ca „putere a slăbiciunii" sau „judecată blândă". Această suprapunere a două forme de pseudosimetrie, polaritatea bine-rău, pe de o parte, și cea masculin-feminin, pe de altă parte, este de mare importanță pentru înțelegerea logicii formelor teosofice de Cabala, întrucât ambele sunt privite ca necesare pentru menținerea ordinii celeste care modelează realitatea, cel puțin în epoca pre-eshatologică. După cum vom vedea, există cazuri în care prioritatea răului implică și prioritatea femininului în cel mai înalt domeniu divin.

Înțelegerile specifice ale răului sunt determinate de calitățile specifice legate de „locurile" divine, care joacă roluri diferite în sistemele teosofice. Asta înseamnă că există o interacțiune între unele tradiții mai vechi și succinte despre rău, de găsit în surse necabalistice, pe de o parte, și logica internă a sistemelor sefirotice, pe de altă parte, iar rezultatele acestor interacțiuni determină teoriile corespunzătoare ale răului.

În general, cele trei *sefirot Binà*, *Gevurah* și *Malkhut* sunt legate de calități feminine, văzute de multe ori într-un mod negativ și având propensiunea de a fi puse în relație cu și considerate ca ținând de partea stângă a schemei ierarhice cabalistice a domeniului divin. În general, numeroasele reprezentări ale arborelui celor zece *sefirot* sunt aranjate ca o structură tripartită de linii sau stâlpi, cu partea stângă ca negativă, constituită de trei *sefirot*, iar dreapta ca pozitivă, constituită de alte trei *sefirot*, iar linia mediană constituită din patru *sefirot*, un alt exemplu important de simetrie care, în acest caz, este mediată de o serie de alte puteri. Deși nu mediază între alte *sefirot* superioare ei înseși, prima *sefiră*, *Keter*, este descrisă de obicei ca punct de pornire al acestei linii mediane alcătuite din trei *sefirot*: *Tiferet*, *Yesod* și *Malkhut*, în timp ce, în unele cazuri, le-a fost adăugată și *sefira Da'at*.

Țin să subliniez că aceste „locuri" diferite ale răului, existente uneori separat, fac numai foarte rar parte dintr-o narațiune unificatoare, imaginată pentru a descrie un proces continuu de coborâre de la un nivel divin la altul. În majoritatea cazurilor, ele constituie concepte foarte disparate adoptate de diverși cabaliști, deși se pot discerne anumite încercări de a crea o hartă mai integrată, în special în secolul al XVI-lea. Chiar dacă unele dintre diferitele teme cu privire la sursele răului sunt articulate în aceleași scrieri, nu prea există o tratare sistematică referitoare la aceste discuții despre rău. În multe alte cazuri însă, există discuții despre toate structurile narative constituite din cele zece puteri, ale căror ordini interioare reflectă întreaga structură a lumii divine a celor zece *sefirot*[78]. Aici, discuția sistematică a structurii răului

este interpretată ca respectând logica ierarhică a structurii divine pozitive. Uneori, aceste puteri sunt descrise în mod foarte explicit ca fiind demonice. Într-un caz important, un cabalist influent la sfârșitul secolului al XIII-lea, R. Yosef Gikatilla, a descris răul ca prezență a unei anumite entități care nu se află la locul ei cuvenit. De fapt, răul este înțeles uneori ca un caz de deplasare sau dezordine, fie înăuntrul domeniului divin, fie mai jos de el[79]. După părerea mea, tema deplasării va juca un rol mult mai important decât i s-a atribuit în cercetare, în mod particular în cazul foarte însemnat al irosirii spermei, așa cum vom vedea *infra*, în capitolele 1 și 5.

Permiteți-mi să subliniez că existau cabaliști pentru care răul nu avea nimic de-a face cu structura internă a divinității, căci ei adoptau o abordare destul de aristotelică, în care Dumnezeu era conceput ca intelect pur, în special sub impactul gândirii lui R. Moshé ben Maimon (Maimonide). Acesta este îndeosebi cazul scrierilor lui Abraham Abulafia și ale anumitor cabaliști din școala sa[80]. Alți cabaliști, ca R. Ițhak ben Abraham ibn Latif, de la mijlocul secolului al XIII-lea, înclinau mai mult către neoplatonism și nu elaborau pe tema chestiunilor referitoare la rău în modurile lor de a trata natura lumii divine. În unele cazuri, influența pernicioasă a lui Saturn, o planetă malefică, era considerată ca posibilă sursă a răului și distrugerii[81], dar iarăși fără nicio legătură cu procesele primordiale.

Mai mult, potrivit multor surse cabalistice, răul, oricare ar fi rădăcinile sale celeste, a fost descris ca impregnând lumile inferioare, ca făcând parte din situația de amestec, un termen central care amintește de teoriile zoroastriene și maniheene

ale amestecului, și, ca urmare, eshatonul va consta în separarea binelui de rău, pe când, potrivit altor teorii, componentele rele ale existenței se vor șterge sau vor fi îndulcite[82]. Nu în ultimul rând, unii cabaliști au tratat răul ca fiind situat în primul rând în constituția psihologică a oamenilor, uneori ca parte a distincției rabinice a două instincte sau porniri și a luptei dintre ele, sau, în alte cazuri, sub impactul unor forme grecești de psihologii adoptate de elitele evreiești în Evul Mediu[83].

Acest vast câmp de teorii cu privire la rău a jucat un rol important în speculațiile și practicile cabalistice. Totuși, până acum nu există decât puține analize ale chestiunii răului în Cabala, unele dintre ele dedicate unor subiecte importante, ca studiul mai general al lui Scholem, o conferință ținută inițial la Eranos[84], studiile lui Isaiah Tishby și E.R. Wolfson despre *Zohar*[85] și influenta monografie a lui Tishby despre Ițhak Luria, *Doctrina răului*, precum și numeroase discuții referitoare la subiecte particulare, ca analiza concepțiilor lui Cordovero de Bracha Sack, dar până acum nicio monografie completă care să-și propună să treacă în revistă întregul spectru al teoriilor cabalistice. În mod deosebit se apropie de subiectele tratate aici excelentul articol semnat de A. Farber-Ginat „Coaja precedă fructul”, ale cărei analize au avut o mare contribuție la acest subiect și ale cărei concluzii extrem de interesante vor fi discutate mai jos, din când în când.

Trei moduri de rău primordial în Cabala

Capitolele următoare vor trata despre posibilele surse ale concepțiilor cabalistice despre răul primordial și despre recurența a trei moduri principale care explică existența primordială a răului, esențialmente în sânul divinității. Cel mai răspândit dintre aceste moduri este modul naturalist, adică presupunerea că atât în istorie – în istoria biblică, firește –, cât și în natură răul precedă binele, așa cum se poate vedea din faptul că în Biblie primii născuți sunt mai răi decât fiii născuți după ei, ca în cazul lui Cain, Ismael și Isav, sau în faptul că fructul este precedat – iar în unele discuții chiar protejat – de coajă, sau în faptul că *steresis* – inexistența, așa cum o înțelege tradiția aristotelică – precedă existența, înțeleasă și ea tot în termeni aristotelici. Această abordare este reprezentată în numeroase cazuri prin aforismul „coaja precedă fructul”, care a fost înțeles ca operativ nu doar la un singur nivel al realității[86]. Acele concepții sunt proiectate în sfera divină, considerată ca habitat al proceselor descrise de Biblie, atunci când este înțeleasă simbolic ca referindu-se la evenimente teosofice.

Al doilea mod este perfecționist, adică prezența răului cu rădăcinile lui în domeniul divin nu este un fapt considerat ca deficiență, ci dimpotrivă, ca perfecțiune, de vreme ce creația ca totalitate este privită ca atribut al lui Dumnezeu. Totalitatea, afirmă reprezentanții acestui punct de vedere, are nevoie ca totul să fie prezent, ca o condiție necesară a perfecțiunii în lumea celestă, concepută ca paradigmă ideală sau ca arhetip a tot ceea ce se găsește aici jos, sub ea, inclusiv răul. Este o abordare mai platoniciană, în pofida viziunii ei

antiplatoniciene care plasează răul în cer, pe care o putem discerne începând din Cabala secolului al XIV-lea și care este bine reprezentată chiar mai târziu, în formele safediene ale Cabalei. În acest mod de a gândi, conceptul de prioritate a răului nu are nicio importanță, dar face parte din ipoteza că o divinitate infinită trebuie să cuprindă totul. Ipoteza mea este că, în această abordare, binele și răul în cel mai înalt domeniu divin sunt înțelese ca fiind distincte, iar nu coexistente într-o manieră indistinctă sau într-un amestec. În anumite cazuri, pe care le vom discuta în capitolele 4, 5, 6, există o legătură între aceste puncte de vedere și intenționalitatea divină, ceea ce înseamnă că viziunea premeditată a lui Dumnezeu este cea care a permis existența răului, în esență ca o entitate instrumentală. Deși reflectă anumiți termeni și chiar anumite forme ale gândirii filosofice, precum cea paradigmatică, țin să subliniez că aceasta nu reflectă câtuși de puțin esența vreuneia dintre filosofiile pe care le cunosc. Acest mod este strâns legat de o înțelegere armonizatoare a realității, ca o reflectare a lumii celeste.

Nu în ultimul rând, există ipoteza potrivit căreia răul este amestecat cu binele încă de la cel mai înalt nivel al sferei divine, iar un proces de distincție între ele a avut loc abia mai târziu; în această ipoteză, purificarea divinității de acele elemente negative este considerată ca parte integrantă mai întâi a proceselor emanaționale, iar apoi a activității umane. Ne vom referi la acest mod numindu-l cathartic, pe urmele lui Isaiah Tishby, care i-a dedicat o întreagă monografie: *Doctrina răului*. El considera acest mod caracteristic doar Cabalei rabinului Ițhak Luria, ceea ce înseamnă că acesta i-a adus inovații fundamentale în a doua jumătate a secolului al XVI-

lea, afirmație asupra căreia vom reveni mai târziu, mai cu seamă în capitolele 4 și 5. Acest mod este caracterizat de accentul pus pe conceptele de amestec, purificare și perfectibilitate, toate legate de momentele autogene din domeniul divin. Desigur, acest mod are o conotație agonică implicită, căci extirparea răului sau cel puțin separarea lui de bine poate implica o anumită formă de luptă. În acest mod, imaginea materialului seminal masculin joacă un rol important. De fapt, celebra imagine a domeniului divin ca *anthropos* celest este uneori legată de procesul coborârii seminței din cel mai înalt punct dinăuntrul *anthropos*-ului divin, gândul sau creierul, către cel mai de jos punct, *sefira* a noua sau *Yesod*, pentru a se amesteca acolo cu emisia feminină și a procrea ființe pozitive, sau de procesul vărsării seminței în van și al amestecării ei cu entități negative, pentru a genera eventual, în cele din urmă, puteri demonice. *Catharsis*-ul divin este legat de nevoia de a repara acest ultim tip sau ceea ce este considerat a fi o emisie dislocată. Această abordare poate fi considerată în cele din urmă optimistă, deoarece permite o lume mai bună în viitor și cooperarea umană la această evoluție. Responsabilitatea umană este accentuată mai mult decât în iudaismul anterior, o atitudine care își găsește expresiile în gândirea evreiască modernă, așa cum o reflectă scrierile filosofice ale unor Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt și Emil Fackenheim. În ultimele două moduri, răul celest este conceput ca sursă a relelor terestre, o situație mult mai pronunțată decât în modul naturalist.

Trebuie subliniat faptul că această distincție euristică nu trebuie înțeleasă ca fiind reprezentată de cabaliști diferiți, ci

anumite sinteze între cele trei sau între două dintre ele pot fi descoperite în scrierile acelorași cabaliști sau în aceleași școli de Cabala.

În principiu, niciunul dintre cele trei moduri nu este legat de structuri divine antropomorfe, ci toate au fost asociate, într-un fel sau altul, cu teosofii bazate pe infinit, indistincție și amestec, creând complexități care sunt fascinante din punct de vedere intelectual. De fapt, ultimele două moduri sunt legate de două viziuni diferite despre Dumnezeu: cea perfecționistă, care presupune un Dumnezeu perfect, în timp ce modul cathartic implică un proces de perfecționare prin purificare, un soi de teologie procesuală[87]. Conceptul de perfectibilitate a lui Dumnezeu este cel care a fost adesea legat de modul cathartic, iar el cere ca omul să-l cunoască pe Dumnezeu nu atât prin revelarea sa perfectă sau ca pe o ființă perfectă, ci mai degrabă participând, prin faptele sale, la actul său de purificare a domeniului divin, și anume prin îndeplinirea poruncilor[88].

Aici ne va interesa în special o viziune cabalistică a cărei existență în primele faze ale Cabalei a fost negată de cei doi cercetători care au contribuit mai mult decât oricine altcineva la analiza teoriilor cabalistice despre rău, Gershom Scholem și Isaiah Tishby. Potrivit afirmației lor, la începuturile Cabalei, adică în diversele forme ale gândirii cabalistice de până la mijlocul secolului al XVI-lea, nu există teoria unei emanații a răului care să nu fie mediat și să provină deci direct de la Dumnezeu, fapt pentru care ei îi atribuie lui R. Ițhak Luria originalitatea instaurării ei[89].

Marea cantitate de material cabalistic care a fost adunat și analizat în primele patru capitole și în primele părți ale

capitolului 5 arată că această evaluare este foarte problematică și provine dintr-o viziune savantă romantică despre R. Ițhak Luria ca un geniu religios, care a ajuns de unul singur la o înțelegere cu totul nouă și inovatoare a Cabalei în ansamblul ei. Acest gen de istorie a Cabalei, bazat pe centralitatea unor idei inovatoare și a unor salturi de la o formă la alta, a creat o discontinuitate puternică în locul unei serii sau unor schimbări mai graduale, ce caracterizează de fapt dezvoltarea acestei științe tradiționale. Iată motivul pentru care am prezentat mai sus materialul evreiesc precabalistic discutat în această „Introducere” și de asemenea în unele dintre capitolele de mai jos, deoarece el a atras prea puțin atenția cercetării științifice, care a considerat rolul său doar ca o chestiune de texte formal doveditoare, niciodată ca punte de lansare.

Câteva observații semantice cu privire la titlu

Capitolele următoare tratează despre ceea ce eu am tradus în limba engleză ca *evil* [*rău*]. Totuși, termenul ebraic *ra‘* a fost doar rareori prezent în mod explicit în textele pe care le-am analizat. Noțiunea de *ro‘a*, adică răul ca termen generic, se pare că nu a fost utilizată de cabaliști. Au fost aleși alți termeni pentru a transmite entitățile sau faptele negative. Cel mai răspândit în literatura cabalistică este *qelippa*, tradus de obicei prin „cochilie”, dar care înseamnă și „coajă” și este o imagine provenită din lumea vegetală, pentru a reprezenta partea grosolană sau exterioară a unei entități a cărei parte internă este considerată pozitivă și ca scop ultim al creării

fructului. Din când în când, coaja este concepută chiar într-o manieră pozitivă, naturală, sau chiar protectoare a fructului. În numeroase cazuri ale folosirii acestui termen, vom vedea că se recurge la precedența părții grosolane față de partea interioară, ca referință la un aspect relativ negativ care-l precedă pe cel pozitiv. În acest tip de imagistică ne putem referi la termenul „extern”, în ebraică *hițoni*, în multe cazuri la plural: *hițoniim*, care se referă la aspectele externe din jurul lumii sefirotice sau de dincolo de ea. De fapt, multe dintre discuțiile de mai jos vor comenta un aforism care atinge un aspect esențial al analizelor noastre de mai jos: precedența răului în raport cu binele: „coaja precedă fructul”.

Foarte răspândit este și termenul *din* cu pluralul *dinim*, care este asociat cu atributul divin al judecății, înțeles ca opus atributului milei sau compasiunii[90]. De mare importanță este folosirea termenului *tum’ah*, „impuritate” sau „puterile impurității”, care sunt în opoziție cu *tohorah*, „puritatea”, sau *kohot ha-tohorah*, „puterile purității”. În unele cazuri se utilizează un calambur pentru a vorbi despre aspectele rele: *pesolet*, „a refuza”, *versus solet*, „partea bună a grâului”, iar instrucțiunile evreiești cu privire la puritatea hranei și la nevoia de a evita anumite forme de hrană sau de a separa partea grosolană de hrana care este în sens ritualist permisă apar în numeroase discuții. De mare importanță sunt opozițiile pe care le-am văzut mai sus, în sursele evreiești disponibile analizate în această „Introducere”, ca, de exemplu, lumină/întuneric, creație/distrugere, cele două porniri, masculin/feminin, cel drept/cel rău, sau conceptele filosofice de formă/*steresis*, existență/privațiune. Chiar și mai concludentă din acest punct de vedere este larg răspândita

sitra’ ’a<u>h</u>ara’ zoharică, o expresie aramaică cu sensul de „cealaltă parte”, căci ea integrează în numele însuși opusul său. Pe lângă aceștia, există mulți alți termeni care se referă la rău într-un mod mai simbolic, dar nu într-o manieră tehnică: întunericul, Isav, mâna stângă sau culoarea roșie.

Toate aceste imagini prezintă o abordare binară, care consideră partea negativă nu doar o categorie în sine, ci o parte dintr-o polaritate. Într-o mare măsură, aspectele negative sunt privite nu ca o entitate total independentă, care trebuie înțeleasă în sine într-un mod sistematic, ci ca parte a unor structuri mai complexe care cuprind și aspecte negative, dar care nu este interesată în mod specific de acest unic aspect particular al sistemului. Din acest punct de vedere, acele imagini reflectă partea parazitară a înțelegerii cabalistice a acestei ample și vagi categorii.

De altfel, natura tratatelor în care apar aceste opoziții binare, dintre care cea mai mare parte se ocupă cu interpretarea unor texte mai vechi sau cu îndeplinirea unor ritualuri, nu încurajează tratările sistematice. Ele contribuie mai degrabă la crearea unui câmp conceptual nedefinit, generat de imagini diferite, care nu se suprapun decât parțial. Este uneori dificil să fim siguri dacă axa bine/rău este cea care determină tratarea, ori axele ritualiste poruncă/păcat sau pur/impur. Astfel, incoerența este un rezultat absolut natural, iar mai multe interpretări ale aceluiași subiect în maniere absolut divergente reprezintă o situație normală în niște texte poligenetice. De foarte multe ori, încercările științifice de a introduce o înțelegere sistematică a autorilor, școlilor sau subiectelor cabalistice sunt mai degrabă o iluzie, importată din analiza altor forme de literaturi teologice, filosofice sau

psihologice în analiza unor genuri mult mai asociative de literatură exegetică și performativă, care constituie domeniul vast și variat numit Cabala.

Iată motivul pentru care o încercare de a descoperi o anumită formă de ordine în diversele tratări ale gândirii cabalistice ar trebui să procedeze într-o manieră mult mai modestă, discernând, de exemplu, recurența unor abordări similare, care pot fi descrise ca moduri sau modele, ori analizând semnificația unei anumite terminologii și urmărindu-i filiația, toate acestea adăugându-se altor abordări, istorice și bibliografice. Așa cum vom vedea *infra*, mai ales în capitolul 5, același subiect care a fost înțeles în cercetarea de specialitate ca parte a unui sistem cuprinzător și relativ transparent, adică natura și rolul răului, poate fi înțeles în numeroase alte forme, existente în aceleași scrieri care au fost analizate anterior de cercetători.

Astfel, deși principalul obiectiv al discuțiilor de mai jos va fi răul – și într-adevăr termenul ebraic *Ra‘* apare din când în când în contexte semnificative –, înțelegerea câmpului conceptual mai larg este o parte substanțială a acestui obiectiv, iar aceasta implică a avea în vedere varietatea opozițiilor care afișează un aspect negativ. Inutil să spun că voi traduce fiecare termen de mai sus nu prin „rău”, ci în funcție de semnificația lui particulară, și numai după aceea voi comenta nuanțele de negativitate, în măsura în care este posibil să o fac.

După cum am menționat mai sus, studiul de față se concentrează asupra ipotezei că anumiți cabaliști și-au imaginat răul ca parte integrantă a proceselor primordiale. Uneori aceste procese preced emergența domeniului divin al

celor zece *sefirot*, referindu-se la cele mai obscure momente din procesul teogoniei. Totuși, cabaliștii nu afișează sentimentul că subiectul ar fi atât de misterios, sau sublim, sau periculos, sau că este dificil de exprimat în cuvinte, că este ceva inefabil, limbajul lor fiind mult mai catafatic decât ne-am putea aștepta și neposedând decât rareori o oarecare formă de esoterism.

O altă observație importantă cu privire la discuțiile următoare începând din Evul Mediu este legată de conceptele din subtitlul acestui studiu: *totalitate*, *perfecțiune* și *perfectibilitate*. În multe dintre ele vom întâlni discuții despre perfecțiuni: despre perfecțiunea divină, a lumii sau a omului. Majoritatea sunt exprimate utilizând cuvintele legate de rădăcina *ȘLM*, care se referă la completitudine, rareori utilizată în contextul lui Dumnezeu în literaturile evreiești tradiționale dinaintea Evului Mediu. El era imaginat ca guvernând asupra totalității fenomenelor create, în cadrul imaginarului care-i atribuie totul, pentru că doar el a fost conceput ca Dumnezeu unic. Cu alte cuvinte, totalitatea este legată mult mai mult de statutul special acordat lui Dumnezeu ca unic sau de ceea ce se numește monoteism. În numeroase părți ale Bibliei ebraice, nu perfecțiunea divină este cea care pare a fi evidentă, de vreme ce o serie de evenimente: păcatul primilor oameni, potopul, distrugerea Templului revelează mai degrabă un Dumnezeu imperfect, sau cel puțin nu întotdeauna omnipotent. Nici soarta evreilor din perioada postbiblică n-a fost mai încurajatoare, ca să utilizăm un eufemism. Deși acest tip de imperfecțiune nu i-a fost imputat direct lui Dumnezeu, ci a fost legat de creaturile

Sale, de oameni, tabloul care rezultă din istoria biblică nu prea este unul de succes al intențiilor divine.

Șeleimut, cea mai curentă formă ebraică cu sensul de „perfecțiune”, pare să reflecte impactul concepției grecești despre *teleiotes* [stadiul de perfecțiune] ca parte dintr-o formă de henoteism[91], atunci când termenul era aplicat Dumnezeului biblic, al cărui concept de monoteism fusese conceput pornind de la ipoteza că El este sursa totalității fenomenelor create. Combinarea viziunii monoteiste care-i atribuie tot ce s-a creat lui Dumnezeu – așa cum am văzut mai sus în numeroasele cazuri în care El a fost conceput ca unicul agent principal – cu idealul henoteist de perfecțiune a creat tensiune între includerea răului ca parte a totalității extradivine în Biblia ebraică și viziunile despre perfecțiunea divină ca fiind ceva legat numai de bine, în sensul grec[92]. Semantic vorbind, această conexiune se găsește în expresii ebraice medievale ca *șeleimut ha-kol*, în terminologia zoharică *șeleimu de-kulla'*, *șeleimuta' de-kulla'*, care se poate traduce ca „perfecțiunea a tot”, sau mai obișnuitul *meheimenuta' șeleimata'*, care înseamnă „credința perfectă”, adică perfecțiunea domeniului sefirotic, toate aceste expresii fiind atribuite lui Dumnezeu sau uneia dintre puterile sale[93]. Aceasta înseamnă că viziunile antice grecești despre perfecțiune[94] au fost aplicate la versetele biblice despre totalitate și că ele au trebuit să absoarbă atunci legătura dintre un Dumnezeu perfect și rău, în special în literatura cabalistică. Cu alte cuvinte, legătura biblică între Dumnezeu, rău și totalitate a impus în anumite cercuri evreiești, în Evul Mediu, o legătură între Dumnezeu, perfecțiune și rău. Acum perfecțiunea înseamnă totalitate – nu numai completitudine –

și deci, în unele cazuri, și includerea răului ca parte a acestei completitudini, care este una dintre semnificațiile lui *teleiotes*. Această formă de argumentație există în Cabala în mai multe cazuri, așa cum vom vedea în capitolele 1 și 5, și ea amintește de afirmația lui Hegel că o ființă absolută necesită și existența răului în sânul ei, în contextul lui Dumnezeu.

Însă o complexitate suplimentară a apărut odată cu viziunea despre domeniul divin ca fiind influențat de acțiunile umane, ceea ce poate fi numit teurgie[95], reprezentând acum un Dumnezeu care se schimbă și deci o divinitate care poate fi perfecționată de acțiunile umane. Astfel, uniunea statică a fost grefată în numeroase cazuri asupra unei viziuni despre divinitate care era asociată cu perfectibilitatea. Această complexitate, generată de acumularea a trei concepte: conceptul biblic despre divinitate ca totalitate, conceptul grec despre divinitate ca perfecțiune/bine și conceptul cabalistic despre o divinitate perfectibilă, se baza în unele cazuri pe un concept legat de rău, așa cum am menționat mai sus. În această rețea de relații complexe a fost grefată și pseudosimetria subordonată de extracție zurvaniană, la care ne vom referi în special în capitolul 1.

Dată fiind reticența marii majorități a autorilor evrei ai Bibliei ebraice și ai literaturii rabinice din primul mileniu al erei noastre de a construi tratări teologice sistematice, este dificil să evaluăm natura precisă a multora dintre aceste legături complexe. Începând din Evul Mediu, literatura cabalistică este cea în care aceste complexități au fost combinate cu sisteme ontologice dinamice, considerate a descrie structura internă a divinității, fiecare cu accentul său specific pe ceea ce am numit mai sus locuri ale răului;

afirmarea totalității creației, legată în Biblie de univers, a fost înțeleasă acum ca parte a domeniului divin, inserând anumite aspecte ale răului în acea structură celestă.

Se înțelege de la sine că diferiți cabaliști au tratat în mod diferit ambiguitatea termenilor-cheie, natura complexă a acestor legături și fluiditatea conexiunilor dintre acești termeni, iar orice încercare de a descoperi o viziune generală despre rău, perfecțiune sau perfectibilitate tinde, după părerea mea, să reducă o rețea complexă de relații la o simplă afirmație. Iată de ce modurile, modelele, diferite forme de ordine sau orice fel de clasificare mai detaliată pot fi mult mai potrivite cu materialul existent decât orice teorie generală, bazată pe convingerea că niște termeni generali aplicați la Cabala ar fi capabili să sesizeze aceste fenomene majore. Acele categorii ar trebui înțelese în cadrul unor discursuri mai complexe, legate, cum am mai spus, de performanța rituală, o conexiune suplimentară și vitală care nu trebuie niciodată uitată când vorbim despre Cabala[96].

Nu în ultimul rând, în legătură cu clarificarea conceptelor din titlu: termenul „primordial” semnifică, în cea mai mare parte din discuțiile care vor urma, procese care sunt esențialmente presefirotice, adică dinaintea procesului de emanație a puterilor divine care au participat la crearea ulterioară a lumii. Asta înseamnă că, dacă răul există în numeroase locuri și în sânul sistemului sefirotic – ceea ce numeam mai sus „locuri ale răului” –, ceea ce ne interesează mai mult aici sunt acele procese care preced emergența ierarhiei complete a celor zece *sefirot*: fie procesele legate de ieșirea din infinit, *’Ein Sof*, fie cele legate de trecerea de la infinit la prima manifestare divină, *Keter*. Anumite documente

legate de acest domeniu îl prezintă ca pe o doctrină esoterică. Până cum, importanța structurii și naturii domeniului suprasefirotic pentru înțelegerea teosofiei cabalistice a fost subestimată în cercetarea de specialitate[97]. La sfârșitul anilor 1970, concomitent cu pregătirea studiului meu despre gândul rău al lui Dumnezeu, am lucrat și alte două studii publicate în același an: unul despre „*Sefirot* mai presus de *sefirot*”, iar celălalt, prima versiune ebraică, mai scurtă, a studiului în limba engleză „The Image of Man above the *Sefirot*”. Ambele studii se ocupau, în cea mai mare parte, de doctrina celor zece *sefirot* cerești și de paralelele existente în primul secol și jumătate de istorie a Cabalei, precum și de impactul ei ulterior[98].

Însă în scurt timp a apărut mai mult material manuscris, care s-a încadrat în alte articole, publicate ulterior: „Material cabalistic”, „*Țimțum*” și, în fine, „Despre teosofie și începutul Cabalei”, fiecare tratând despre un material suplimentar pentru înțelegerea cabalistică a domeniilor suprasefirotice. O contribuție prețioasă la această abordare a domeniului presefirotic se găsește în studiul lui Yehuda Liebes din 1988 „Mitul cabalistic al lui Orfeu”. Diferitele discuții din toate aceste articole tratau atât despre începuturile Cabalei, cât și despre Cabala mai târzie, din secolul al XVI-lea. Contactul cu aceste materiale neglijate, precum și celelalte articole ale mele publicate la începutul anilor 1980, despre antropomorfismul evreiesc, mi-au schimbat modul de înțelegere a teosofiei cabalistice ca un domeniu legat numai de emanatele *sefirot* ca teologie pozitivă și de infinit ca teologie negativă[99], și mi-a devenit din ce în ce mai evident faptul că anumiți cabaliști își imaginau existența unor structuri și procese mai înalte decât

cunoscuta ierarhie a revelatelor *sefirot*. Câteva texte cabalistice anterioare își imaginau celestele *sefirot* într-o manieră antropomorfă, o chestiune care a avut impact asupra cabaliștilor safedieni, îndeosebi asupra lui R. Ițhak Luria, și a contribuit la o înțelegere mai exactă a domeniului presefirotic. După cum vom vedea mai jos, există implicații ale unei astfel de viziuni cu privire la natura răului în Cabala lui Luria.

În documentele cabalistice ale secolului al XIII-lea, o parte a acestor procese primitive este legată și de chestiunea emergenței răului, la fel cum sunt legate de emergența realității manifeste, divină și creată, în general. O complexitate care a fost recunoscută numai marginal în cercetarea de până acum a Cabalei este astăzi documentată de analize tot mai detaliate, așa cum este cazul cu literatura zoharică, de exemplu, iar consecințele ei necesită continuarea cercetării, mai ales pe baza documentelor manuscrise. Unele dintre discuțiile ce vor urma ating aspecte referitoare la ceea ce cabaliștii înțelegeau ca domeniu presefirotic, îndeosebi în ce privește emanația unor *sefirot* rele înaintea celor pozitive. Fără îndoială, discuțiile despre rău sunt chiar mai complexe, ținând cont în special de teoriile despre perfecțiunile divine, *en vogue* în discuțiile filosofice contemporane cu primii cabaliști, care ar fi putut inhiba niște discuții înțelese probabil ca implicând imperfecțiunea atunci când se refereau la Dumnezeu.

Trebuie să insist însă asupra faptului că eu nu presupun că toți cabaliștii care au scris despre acest subiect își imaginau domeniul presefirotic în același fel, ci dimpotrivă, există o diversitate de abordări, dintre care unele nu ne interesează aici. Nu presupun nici că ar fi existat o tradiție orală care a

fost transmisă pentru o lungă perioadă de timp și care se ocupa de acest nivel al divinității, cu toate că în unele cazuri – puține – din anumite școli speciale se poate discerne o astfel de tradiție, de-a lungul câtorva generații. Totuși, trebuie să subliniem că se poate întrezări o anumită corelație între discuțiile despre stadiul presefirotic și chestiunea surselor anterioare ale Cabalei, o problemă care mi-a devenit tot mai vizibilă odată cu progresul cercetării, mai ales prin studiul lui Liebes „Mitul cabalistic al lui Orfeu” și prin numeroasele discuții pe care le-am avut cu el de-a lungul deceniilor.

În acest context, permiteți-mi să atrag atenția asupra propunerii mele din câteva studii anterioare cu privire la problemele legate de adoptarea unui tip simplu de metodologie pentru a înțelege religia și la necesitatea de a adopta o abordare perspectivistă[100], care recunoaște validitatea mai multor tipuri de analiză, deși, firește, nu a tuturor rezultatelor posibile existente în cercetare, ci doar a celor ce pot fi verificate filologic și istoric, care sunt la fel de valabile și, în opinia mea, pot invalida altele. Astfel, accentul pus pe complexitate nu ar trebui considerat ca o formă de recunoaștere a tot ce s-a spus în cercetare pe o anumită temă religioasă, ci ca o recomandare de a privi semnificațiile atribuite subiectelor religioase în sânul structurilor lor mai largi, care invită la descoperirea unor rețele mai complexe ce modelează sensul unui anumit concept într-un anumit context. După cum vom vedea mai jos, eu presupun că o anumită formă de fluiditate conceptuală impregnează gândirea unor cabaliști importanți, ceea ce înseamnă că nu vom găsi decât rareori un răspuns simplu la o anumită chestiune, chiar în scrierile unuia și aceluiași cabalist.

Despre literatura cabalistică putem spune, într-un sens, că afișează mai degrabă o structură caleidoscopică, dinamică prin natura ei și schimbătoare sub impactul unor variabile personale, istorice, sub impactul unui material nou etc., iar nu niște sisteme stabile, care să poarte amprenta unei semnificații centrale sau a unei structuri profunde, în felul în care o înțelegeau gânditori idealiști ca Schelling. Recurg la caleidoscop ca să evit înțelegerile și mai radicale ale naturii gândirii și literaturii cabalistice, precum: accidentală, contingentă, haotică sau labirintică. Un tip tradițional de religiozitate, care este cumulativ prin excelență, tinde să reitereze concepte anterioare, legate de texte și ritualuri canonice, care sunt conjugate cu puncte de vedere noi, în diferite moduri. Este motivul pentru care, în pofida numeroaselor schimbări, există forme de discuție care se repercutează într-o manieră destul de stabilă, pe care le putem descrie ca parte a unor sisteme sau ordini, prezentând caracteristici înțelese de obicei ca simboluri sau mituri. Conceptele despre rău care ne interesează aici, legate în cea mai mare parte de nivelul teosofic presefirotic sau de primele faze ale relatării emanaționale, implică de asemenea relatări despre apariția răului în cadrul unor imagini autogenetice mult mai complexe. Iată de ce conceptele despre rău în această literatură nu pot fi înțelese în sine, ci numai calificate de natura specifică a contrariului lor, acordând atenție diverselor imagini care le exprimă, prin structura generală a unui anumit sistem – oricât de flexibil poate fi acesta –, precum și prin utilizarea idiosincrasică a termenilor de către un anumit cabalist. Asta înseamnă că reflecțiile generale asupra răului și Dumnezeirii în „realitate”, sau

asupra răului în iudaism, sau orice altă conceptualizare globală a răului în Cabala, sau reflecțiile filosofice asupra lui sunt, după părerea mea, esențialmente lipsite de valoare, motiv pentru care aici mă interesează doar acele texte cabalistice care nu pot fi înțelese dacă o anumită structură particulară de bază care găzduiește o discuție specifică este ignorată sau nu este suficient luată în considerație mai înainte.

Discuțiile care vor urma, ca multe dintre tratările Cabalei care îmi aparțin, diferă de tentativele de totalizare ce vor să descopere trăsături generale, structuri „profunde”, analize sistematice sau caracterizări psihologice valabile pentru Cabala în ansamblul ei sau măcar pentru principalele sectoare ale acestei literaturi. Fără a încerca să atomizez total discursul, din motive pe care le-am menționat în paragraful precedent, propun să ne întoarcem la analizarea materialelor cabalistice eliberați, pe cât posibil, de prejudecățile generale în privința naturii lor fundamentale sau în privința structurilor lor cuprinzătoare, eliberați de agendele moderne și postmoderne, și să analizăm cât mai multe texte care tratează un anumit subiect, ca să ajungem la concluzii mai modeste. Asta înseamnă o nevoie de-a ne întoarce la o nouă examinare a numeroaselor surse cabalistice, îndeosebi a acelora din manuscrise, și de-a le interoga într-un mod diferit de cel de până acum, un mod care să ne permită să acordăm o mare atenție fluidității conceptuale, incoerenței, tensiunilor și chiar contradicțiilor pe care le putem găsi, eventual, la aceiași autori sau în aceleași cărți. Eliberând analiza critică de tirania unor metode rigide, care se străduiesc să găsească răspunsuri clare și dictează

uneori în avans ceea ce au de spus textele, cu precădere în cadrul abordărilor și modelor moderne sau postmoderne, vor apărea înțelegeri mult mai interesante și neașteptate ale Cabalei, tematica răului primordial fiind un astfel de exemplu.

Asta nu înseamnă un apel la abținerea de la orice metodă specifică[101] – dimpotrivă, este o recomandare de a recurge la trusa cu unelte, dar de preferință după ce savantul este în stare să critice metodologia pe care o alege și s-o aplice cu prudență, după o analiză a conținutului textului, fără să împingă premisele acestuia prea departe prin adoptarea ipotezei că savantul ar poseda o cheie pentru înțelegerea unei vaste literaturi în ansamblul ei. Un tip științific de discurs, spre deosebire de cel al cabaliștilor înșiși, nu trebuie să totalizeze și să generalizeze, pornind de la unul sau doar câteva exemple, în privința naturii Cabalei în ansamblul ei. Urmând direcțiile de cercetare pe care le-am propus, va rezulta un discurs mai fragmentar cu privire la gândirea cabaliștilor, dar unul care combină mitul cu ritualul, viața individului cu interesele grupului sau ale națiunii și o fiziologie cu o anatomie. După cum vom vedea mai jos, eu atribui o importanță mai mare unor forme de sinteze modeste decât revendicării unor inovații conceptuale, unor intersecții eclectice mai degrabă decât insistenței asupra gândirii sistematice, mai degrabă schimbărilor și reacțiilor decât unor structuri de gândire stabile sau „profunde”, mai degrabă rolului creativ al interpretării decât reacțiilor la evenimentele istorice, și, în plus de toate acestea, eu văd rolul principal al unui savant în stăpânirea materialului care aparține câmpului și subiectului pe care le investighează, fiind capabil să aducă în discuția critică material nou, din manuscrise și

tipărituri care n-au atras suficient atenția cercetării, dacă au atras-o măcar, sau care au fost interpretate diferit. Totuși, sper să fiu în măsură să ofer, în unele dintre capitolele de mai jos, și interpretări diferite ale unora dintre principalele faze ale Cabalei din punct de vedere metodologic, îndeosebi în ce privește analiza unor aspecte ale gândirii zoharice și apariția Cabalei lui Luria.

Nu în ultimul rând, discuțiile ce vor urma tratează conținuturile unor texte cabalistice, iar principalul meu efort va fi acela de a le interoga și de a obține răspunsurile pe care cabaliștii le-au dat la chestiunea răului primordial. Aceasta nu are nimic de-a face cu teologia, adică cu descoperirea unei viziuni sistematice despre Dumnezeu[102], nici cu teontologia, adică cu existența și natura lui Dumnezeu, nici cu teodiceea[103] și cu atât mai puțin cu concepțiile personale ale autorului de față, ci are scopul de a arăta existența unui spectru larg de opinii cabalistice asupra unui anumit subiect, acesta fiind și motivul pentru care am evitat să mă refer la numeroase cărți științifice, unele dintre ele foarte recente, care încearcă să reconcilieze viziunile despre Dumnezeu cu viziunile despre rău și care își exprimă uimirea și confuzia în privința eticii și moralității lui Dumnezeu[104]. Impresionat fiind de acutele sensibilități etice, de profundele sentimente religioase și de analizele extrem de sofisticate ale naturii lui Dumnezeu și a răului pe care le putem găsi la cercetătorii autori ai acestor cărți, propunerea mea aici este cu totul diferită: să aflu care au fost perspectivele religioase ale autorilor ale căror opinii asupra problemelor le analizez, nu le împărtășesc. Iată de ce în capitolele următoare nu veți găsi dilemele clasice cu privire la relațiile dintre răul primordial și omnipotența sau

omnisciența divină, sau „moartea lui Dumnezeu”, deoarece acestea nu au fost abordate, din câte știu, de autorii cabaliști înșiși. În loc să-ncerc a-i face contemporanii noștri, prin aplicări artificiale ale unor abordări moderniste, propriul meu demers aici reprezintă o încercare de a deveni eu însumi contemporanul lor[105], cu ajutorul unei abordări simpatetice, luând însă în considerare dezvoltările conceptuale și istorice care au alimentat Cabala, dar de care cabaliștii înșiși nu au fost conștienți. Mă va interesa aici mai mult expunerea decât impunerea, conștient fiind de caracterul fragmentar și disparat al conceptelor despre rău existente în literatura cabalistică.

Sper, prin urmare, că paginile următoare nu vor fi citite ca o critică la adresa textelor analizate, nici ca o apologie sau teodicee, ci ca o încercare de a asculta și de a discerne între diferite voci ale trecutului, în toată varietatea lor. A judeca punctele lor de vedere idiosincrasice și a da verdictul în privința validității lor constituie o altă etapă, care, după părerea mea, nu poate fi atinsă recurgând la standardele moderne și ignorând parametrii istorici specifici ai acelor puncte de vedere: iată de ce, în acest cadru, mă interesează mult mai puțin, sau chiar deloc, judecata anacronică și mult mai mult înțelegerea.

Note

1. Acest capitol a constituit un element important în *Simbolistica răului* a lui Paul Ricœur pentru tipul de

explicație a răului prin „drama Creației” (vezi pp. 175-210). Vezi și Scholem, „Schöpfung aus Nichts”.

2. Vezi Tishby, *Doctrina răului*, pp. 13, 14. Vezi și pp. 16-17, unde apar expresiile „doctrina iudaismului antic” și „tradiția antică”. Această recurgere la singular este deosebit de relevantă pentru ceea ce afirm eu aici. Vezi și p. 13: „doctrina creației a iudaismului”; de asemenea, p. 14. Tot pe această temă, vezi în continuare în „Introducere”. Vezi și p. 48: „concepția ortodoxă” și „viziunea ortodoxă despre lume”.

3. Vezi Idel, „Rabbinism versus Kabbalism”; și *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*, *passim*.

4. Despre teurgie, vezi *infra*, cap. 3; iar despre apoteoză, vezi Idel, *Lumea îngerilor*, în special pp. 74-92; și monografia mea *Ben*, în special „Introducerea”.

5. Idel, „In a Whisper”, pp. 477-552; *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 20-22.

6. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, *passim*.

7. Lucru evident în scrierile lui Joseph Dan și ale lui Peter Schäfer.

8. Pe urmele lui Scholem, vezi Tishby, *Doctrina răului*, pp. 15-16, care vorbește despre „caracterul gnostic proeminent al Cabalei”; și, de exemplu, Dan, *Despre sfințenie*, pp. 202-233. Mai multe pe această temă *infra*, în „Observații finale”.

9. Această problemă merită o discuție separată. După cum mi-a spus Hans Jonas într-o convorbire pe care am avut-o la Ierusalim, la sfârșitul lui 1988, el îi trimisese proiectele referitoare la cartea sa în germană despre gnosticism lui Scholem înaintea publicării ei și primise reacțiile acestuia, chestiune care ar putea fi confirmată, probabil, printr-o

examinare a arhivelor acestor savanți; tot el mi-a spus că ținea cursuri la Universitatea Ebraică, la sfârșitul anilor 1930, citind traducerile ebraice făcute de Isaiah Tishby din germană. Vezi și *infra*, „Observații finale”.

10. Aceasta a fost teza lui Wilhelm Bousset și a lui Richard Reitzenstein, iar mai recent a lui Geo Widengren. Această teză nu a fost respinsă de Hans Jonas și nici de Ugo Bianchi, și mai este încă acceptată de unii cercetători moderni ca Stoyanov, *The Other God*. Alții, precum Culianu, în *The Tree of Gnosis*, au criticat-o aspru.

11. Pentru punctul de vedere potrivit căruia gnosticismul este mult mai aproape de iudaism, vezi, de exemplu, Culianu, *The Tree of Gnosis*, sau Gedaliahu G. Stroumsa, *Another Seed*. Vezi și Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 30-32.

12. Despre posibilitatea unor influențe catare asupra cărții *Bahir* și asupra lui Abraham Abulafia, vezi cele două studii ale lui Shulamith Shahar „Catarismul și începutul Cabalei în Languedoc”, *Tarbitz*, vol. 40 (1971), pp. 483-508 (ebraică), și „Écrits Cathares et Commentaire d’Abraham Abulafia sur «Le Livre de la Création». Images et Idées Communes”, *Cahiers de Fanjeaux*, vol. 12 (1977), pp. 345-361. Cercetarea de mai târziu din acest domeniu nu a adoptat aceste sugestii. Vezi Scholem, *Origins of Kabbalah*, p. 234, n. 72; Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”; și Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, pp. 33-44.

13. Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, pp. 30-34; *idem*, *Origins of the Kabbalah*, pp. 316-320, 363-364, 389-390.

14. *The Doctrine of Evil*, *passim*.

15. Ugo Bianchi, *Zam^{3}n i Øhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza* (Società Editrice Internazionale,

Torino, 1958); *idem*, „Alcuni aspetti abnormi del dualism persiano”, în *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo* (Roma, 1971), pp. 149-164; *idem*, „La doctrine zarathoustrienne des deux esprits”, în *Selected Essays*, pp. 361-389; *idem*, „Le dualisme en histoire des religions”, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 159 (1961), pp. 1-46, și colecția de studii pe care a editat-o în *Le origini dello gnosticismo* (Brill, Leiden, 1967); precum și Culianu, *The Tree of Gnosis*.

16. Shaked, *Dualism in Transformation.*

17. Vezi *Another Seed* și *Savoir et Salut*, pp. 243-258.

18. Vezi, de exemplu, Mircea Eliade, „Prolegomenon to Religious Dualism: Dyads and Polarities”, în *The Quest: History and Meaning in Religion* (University of Chicago Press, Chicago, 1969), pp. 127-175, precum și în *The Two and the One* și *Zalmoxis*; sau Frey, „Different Patterns of Dualistic Thought”.

19. Vezi Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux.* Vezi și Ernst Mueller, „Despre *Sefer Yetzirŕ*”, *Metzudah*, II (1943), pp. 108-109 (ebraică); *idem*, *A History of Jewish Mysticism*, p. 65; și, mai recent, Stroumsa, „A Zoroastrian Origin to the *Sefirot*?”. Pentru mai multe detalii pe această temă, vezi *infra*, „Observații finale”.

20. Vezi, de exemplu, Kohut, *Angelologie und Daemonologie.*

21. Vezi, de exemplu, Schäfer, *The Origins*, sau diversele studii ale lui Joseph Dan.

22. Vezi Urbach, *The Sages*, I, pp. 165, 194, iar în termeni mai generali, recenta colecție de articole editată de Carol Bakhos și M. Rahim Sayegan *The Talmud in Its Iranian Context* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2010); Yaakov Elman,

„The Other in the Mirror: Iranian and Jews View One Another”, *BAI*, vol. 19 (2009), pp. 15-25; *BAI*, vol. 20 (2010), pp. 25-46; *idem*, „Acculturation and Elite Persian Norms and Modes of Thought in the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity”, în Y. Elman, E. Halivni și Z. Steinfeld (eds.), *Neti'ot Le-David: Sefer ha-Yovel Le-David Halivni* (Orhot, Ierusalim, 2004), pp. 31-56; *idem*, „Scripture versus Contemporary Needs: A Sasanian/Zoroastrian Example”, *Cardozo Law Review* (2005), pp. 153-169; Geo Widengren, „Iran and Israel in Parthian Times with Special Reference to the Ethiopic Book of Enoch”, *Temenos*, 2 (1966), pp. 139-77; Shai Secunda, „Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives”, *AJS Review*, vol. 33 (2009), pp. 45-69; *idem*, „The Construction, Composition and Idealization of the Female Body in Rabbinic Literature and Parallel Iranian Texts: Three Excursuses”, *Nashim*, vol. 23 (Spring-Fall 2012), pp. 60-86; Jacob Neusner, *Judaism, Christianity, and Zoroastrianism in Talmudic Babylonia* (University Press of America, Lanham, 1986); *idem*, *Judaism and Zoroastrianism at the Dusk of Late Antiquity* (University of South Florida Press, Atlanta, 1993); Schremer, *Male and Female He Created Them*, pp. 15, 168-176; Koren, *Forsaken*, pp. 81-91, iar acum Shai Secunda, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in Its Sasanian Context* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013). Vezi și Stoyanov, *The Other God*, pp. 50-64, și mai multe în discuțiile din capitolul 1.

23. Vezi Idel, „Gândul rău al Divinității”; *idem*, *Absorbing Perfections*, p. 558, n. 169; *idem*, *Ascensions on High*, pp. 124-125. Deosebit de important este studiul Mariei Eva

Subtelny „The Tale of the Four Sages who Entered the «Pardes»: A Talmudic Enigma from A Persian Perspective", *Jewish Studies Quarterly*, 11, 1-2 (2004), pp. 3-58; și Sasha Stern, *Time and Process in Ancient Judaism* (Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, Portland, 2003), pp. 126-123, care vorbește despre „irano-elenizarea Orientului Apropiat".

24. Bianchi, *Selected Essays.*

25. Vezi, de exemplu, Birger A. Pearson, „Jewish Sources in Gnostic Literature", în Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, pp. 443-481; Stroumsa, *Another Seed.*

26. Moses Gaster, *Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature* (Ledgate Hill, Londra, 1887), și Idel, *Ben*, pp. 54-57, 98-99, n. 176. Vezi și *infra*, cap. 1, n. 100, și sfârșitul „Observațiilor finale".

27. Vezi Shaked, *Dualism in Transformation*, pp. 1-26, în special pp. 22-23; și „Qumran and Iran", pp. 433-434. Vezi și Pétrement, *A Separate God*, p. 180.

28. Pétrement, *A Separate God*, p. 179.

29. Vezi, de exemplu, Frey, „Different Patterns of Dualistic Thought". Permiteți-mi să subliniez că coexistența contrariilor într-o formă de simetrie, care nu este subordonată însă unui principiu superior, a fost concepută ca o structură importantă a filosofiei moderne de către filosoful român Mircea Florian, în lucrarea sa postumă *Recesivitatea ca structură a lumii* (Editura Eminescu, București, 1983-1987), în două volume.

30. Vezi, de exemplu, Scholem, *Madda'ei ha-Yahadut*, pp. 31-34; Tishby, *Doctrina răului*, pp. 16, 19-20.

31. Vezi, de exemplu, Tishby, *Doctrina răului*, p. 11: „Un fel de dualism primordial implicit în sânul divinității”. Vezi și *infra*, „Observații finale”.

32. Vezi, de exemplu, Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, p. 124; Morton Smith, *JAOS* (1963), pp. 415 *sqq*.; Bianchi, *Sellected Essays*, pp. 378-381. În manuscrisul qumranic al lui *Isaia* versiunea este mai aproape de simetrie: „Eu produc binele și creez răul”. Vezi Kister, „On Good and Evil”, p. 512, n. 49. Pentru o abordare mai sceptică a supoziției că *Facerea* 1 are de-a face cu răul, vezi Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, pp. 62-64. Pentru juxtapunerea *Ecclesiastului* și a versetelor din *Isaia*, vezi, de exemplu, *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 92, de care ne vom ocupa *infra*, în cap. 3, sau fragmentul lui Angelet pe care îl vom discuta *infra*, în cap. 1, „Gândirea divină, perfecțiunea și răul”. Vezi și Scholem, *On the Mystical Shape*, p. 57. Ar trebui să subliniem faptul că acest verset a pătruns în liturghia evreiască, deși termenul „răul” a fost înlocuit aici cu „El creează totul”. Această totalitate diferă de totalitatea mitică ce guvernează discursul omului arhaic, așa cum este înțeles de Claude Lévi-Strauss și Paul Ricœur. Vezi *Symbolism of Evil* al acestuia din urmă, pp. 168-169.

33. Vezi Moshe Weinfeld, „Dumnezeul creator din *Facerea* 1 și profeția din *Deutero-Isaia*”, *Tarbiz*, vol. 37 (1968), pp. 105-132 (ebraică); Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, pp. 121-127; Sommer, *The Bodies of God*, p. 177, n. 17; și Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, pp. 72-73, cu notele de subsol aferente.

34. Vezi Israel Knohl, *Codul genetic al Bibliei* (Kineret-Zemora Beitan, ’Or Yehudah, 2008), pp. 167-168 (ebraică).

35. Acest tip de opoziție a servit drept rampă de lansare în multe scrieri cabalistice, începând cu cartea *Bahir*, ed. Abrams, p. 121, §9.

36. Pentru recurgerea la aceste versete, vezi, de exemplu, *TB*, *Hagigah*, f. 15a, la R. Moshé din Burgos, discutat la Shaked, *Clarification*, pp. 135-136, și Tishby, *Doctrina răului*, pp. 62-63.

37. *Isus, fiul lui Sirah* 11.14, 33.7-15, 42.15-43.33. Vezi John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1997), pp. 80-89.

38. Vezi Knohl, *The Divine Symphony*, pp. 16-19, și cartea sa *Credințe biblice* (Magnes Press, Ierusalim, 2007), pp. 9-23 (ebraică). Vezi și *infra*, cap. 4.

39. Vezi *ibidem*.

40. Shlomo Naeh, „*Poterion en cheiri kyriou*: Philo and the Rabbis on the Powers of God and the Mixture in the Cup”, *Scripta Classica Israelica* XVI [= *Studies in Memory of Abraham Wasserstein*, II, H.M. Cotton, J.J, Price, D.J. Wasserstein (eds.)] (Ierusalim, 1997), pp. 91-101.

41. Vezi Urbach, *The Sages*, pp. 448-461.

42. Rosen-Zvi, *Demonic Desires.*

43. Vezi *Ecclesiastul* 4.13 și diversele lui interpretări midrașice. *Ibidem*, pp. 71-72.

44. Vezi diferitele puncte de vedere formulate mai recent de Liebes, *Ars Poetica în Sefer Yetzirŕ*, *passim*; Meir Bar-Ilan, *Astrologia și alte științe la evreii din Israel, în perioadele romano-elenistică și bizantină* (Mossad Bialik, Ierusalim, 2001) (ebraică); Tzahi Weiss, „Soft and Hard: More

Comments on the Syrian Context of *Sefer Yetzira*”, *Kabbalah*, vol. 26 (2012), pp. 229-241 (ebraică).

45. *Sefer Yetzirà* 6:7. Pentru surse despre răul necesar pentru a distinge binele, vezi Shlomo Pines, „Truth and Falsehood versus Good and Evil: A Study of Jewish and General Philosophy in Connection with the *Guide of the Perplexed* I,2”, în I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990), pp. 124-125, n. 88.

46. *Sefer Yetzirà* 6:7.

47. *Sefer Yetzirà* 1:4. Despre profunzimea răului, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 28 și n. 42.

48. Vezi Mauro Perani (ed.), *Il Midrash Temurah* (EDB, Bologna, 1986); Liebes, *Ars Poetica în Sefer Yetzirŕ*, pp. 47-48.

49. *Ṭafnat Pa‘aneaẖ*, ed. M. Idel (Misgav Yerushalayyim, Ierusalim, 1991), f. 25a.

50. Vezi Idel, „Leviathan and Its Consort”, p. 155. Pentru importanța simetriilor în Cabala, vezi, de exemplu, *idem*, „Ascensions, Gender”, pp. 104-105.

51. Vezi *The Gnostic Religion*, pp. 174, 210-212.

52. Vezi Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, p. 121; Knohl, *The Divine Symphony*, pp. 11-14, 16-19; Segal, *The Book of Jubilees*, pp. 98-101; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*.

53. Vezi, de exemplu, *TB*, *Berakhot*, f. 7a.

54. Pentru mai multe detalii pe această temă, vezi *infra*, cap. 5.

55. Michael Schneider, „Doctrina lui R. Abbahu în literatura Heikhalot?” (în curs de apariție) (ebraică); Raanan S. Boustan, „The Emergence of Pseudonymous Attribution in Heikhalot Literature: Empirical Evidence from the Jewish

«Magical» Corpora”, *Jewish Studies Quarterly*, 14 (2007), pp. 18-38; Meir bar Ilan, „’Takanat R. Abbahu in Caesarea”, *Sinai*, 96 (1985), pp. 57-66 (ebraică); *idem*, „Lanțul tradiției în literatura Heikhalot”, *Da‘at*, vol. 56 (2005), pp. 5-37 (ebraică); David Halperin, *The Faces of the Chariot* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1988), pp. 259 *sqq*.; Michael D. Swartz, „Book and Tradition in Heikhalot and Magical Literatures”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* (1994), pp. 198-210; *idem*, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton University Press, Princeton, 1996), pp. 171-190; Andrei A. Orlov, „The Heirs of the Enochic Lore: «Men of Faith» in 2 Enoch 35:2 and Sefer Heikhalot 48D:10”, în *Scrinium III. The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*, ed. B. Lourié, A. Orlov (Sankt-Petersburg, 2007), pp. 451-464.

56. *Genesis Rabba’* 9:2, p. 68. Vezi și o formulare paralelă, *Genesis Rabba’* 3:7, p. 23, și *Eclesiastes Rabba’* 3:13. O formă specială a acestui mit este citată în *Commentary on Prayers and Blessings*, ed. Shmuel, I, p. 70. Despre acest midraș, vezi Goshen-Gottstein, „Mitul *Ma‘aseh Bereshit*”, pp. 71-72; Scholem, *On the Mystical Shape*, p. 62; Tishby, *Căile credinței și ale ereziei*, p. 25; Pedaya, *Nahmanides*, p. 415; Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 112-113; și Weinstock, *Studii*, pp. 191-192. Despre speculațiile referitoare la ciclurile cosmice din Antichitatea târzie, în contextul unor teme evreiești, vezi Jean Daniélou, „La Typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif”, *Vigiliae Christianae*, vol. 2 (1948), p. 10; *idem*, *Message évangélique et culture hellénistique* (Desclée/Cerf, Paris, 1961), p. 438. Vezi și *Genesis Rabba’* 3:7 și Waren Zeev Harvey, „Rabbinic

Attitudes Toward Philosophy”, în H.J. Blumberg, B. Braude, B.H. Mehlman, J.S. Gurland, L.Y. Gutterman (eds.), *„Open Thou Mine Eyes...” – Essays on Aggadah and Judaica, Presented to Rabbi William G. Braude on His Eightieth Birthday and Dedicated to His Memory* (Ktav, Hoboken, 1992), pp. 96-100. Numeroși cabaliști recurgeau la acest mit ca la un punct de plecare al reflecțiilor lor asupra naturii răului, așa cum vom vedea în multe cazuri de mai jos. Primii dintre ei par să fi fost R. Ezra și R. Azriel din Gerona, *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 102, despre care vom discuta *infra*, în cap. 3. Vezi și *Zohar*, III, f. 292b (*’Idra’ Zutta’*), sau R. Bahya ben Asher, *Commentary on Genesis 36:39*, ed. Ch.D. Chavel (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1967), I, pp. 301-302. Vezi și importanta discuție a lui R. Naftali Bakharakh, *‘Emek ha-Melekh*, f. 25a. Un alt mit atribuit lui R. Abbahu se găsește în *TB*, *Berakhot*, f. 61a, unde o altă schimbare în mintea lui Dumnezeu este legată acum de crearea lui Adam.

57. Este interesant faptul că pericolul ca această lume să poată fi distrusă prin raportul sexual al monștrilor gigantici primordiali existenți în mare este exprimat utilizând același verb *HRB*. Vezi materialul midrașic care recurge la acest verb, citat de Idel, „Leviathan and Its Consort”, pp. 154, 158.

58. *Genesis Rabba’* 12:3. Vezi și Goshen-Gottstein, „Mitul *Ma‘aseh Bereshit*”, pp. 71-72. A se remarca aliterația din *Abbahu* și *Bohu*, în special în modul în care cele două cuvinte sunt scrise în ebraică, fără vocale.

59. *Paths of Faith and Heresy*, p. 25.

60. Această strategie de a crea ceea ce putem numi un „iudaism rabinic compact” nu este o excepție. Vezi, de exemplu, cartea sa *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 684, unde descrie câteva discuții talmudice ca fiind „rare și necaracteristice”. Vezi și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 80; și Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 29. A se compara, totuși, cu Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 161, 357. Vezi și *supra*, n. 2.

61. *The Doctrine of Evil*, p. 13, de două ori.

62. *Major Trends*, p. 34.

63. *The Doctrine of Evil*, pp. 60-61.

64. Vezi recurgerea susținută la termenul „mit” în contextul literaturii midrașice în, de exemplu, Baer, *Studii*, I, p. 77; *idem*, *Israel printre neamuri* (Bialik Institute, Ierusalim, 1955), p. 82 (ebraică); Irving Jacobs, „Elements of Near Eastern Mythology in Rabbinic Aggadah”, *JJS*, vol. 28 (1977), pp. 1-11; Stein, *Maxims, Magic, Myth*; Goshen-Gottstein, „Mitul *Ma‘aseh Bereshit*”; Idel, „Leviathan and His Consort”, pp. 148-152; Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*; sau mai recent în Maurizio Mottolese, *Dio nel giudaismo rabbinico. Immagini e mito* (Morcelliana, Brescia, 2010), *passim*.

65. Vezi Idel, „Rabbinism versus Kabbalism”, pp. 281-296, precum și atitudinea mea generală din *Kabbalah: New Perspectives*, în special pp. 156-157; și în mod particular Liebes, *Studies in Jewish Myth*, precum și studiile menționate în nota precedentă. Pentru mai multe detalii despre rolul exegezei, vezi *infra*, „Observații finale”.

66. Vezi *supra*, n. 60.

67. Despre acest midraș, vezi Stein, *Maxims, Magic, Myth*.

68. Capitolul 3. Vezi și Baer, *Studii*, I, pp. 110-111; *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 99; *Zohar*, I, f. 29a; *‘Avodat ha-Qodesh* IV:3, f. 116c; și, de asemenea, Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 58-59, 64, n. 236.

69. Vezi modul în care fragmentul a fost citat de Moshé din León în *Sheqel ha-Qodesh*, ed. Mopsik, p. 112, în varia, și de R. Șem Tov ben Șem Tov, *Commentary on Ten Sefirot*, p. 66.

70. *Genesis Rabba’* 1:8. Pentru o analiză a acestui mit, vezi Goshen-Gottstein, „Mitul *Ma‘aseh Bereshit*”, pp. 58-59; Liebes, *Ars Poetica în Sefer Yetzirŕ*, pp. 162-165, 168, 222; și Baer, *Studii*, I, p. 132. Vezi și, de exemplu, *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 104, pe care îl vom discuta *infra*, în capitolul 3, și, urmându-l pe acesta, R. Șem Tov ben Șem Tov, publicat în Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob*, pp. 125, 127; și Cordovero, *Shi‘ur Qomah*, f. 65b.

71. *Tanhuma’*, pericopa va-Ieșev 4, citată în *Commentary on Prayers and Blessings*, ed. Shmuel, I, p. 122; vezi și *ibidem*, p. 123.

72. *Genesis Rabba’* 28:4. Pentru a vedea, de exemplu, elaborarea relației dintre aceste generații și rău, vezi cartea lui Elior de la mijlocul secolului al XVI-lea „The Doctrine of Transmigration”, pp. 246-247, 263, nn. 30, 31, și *‘Emek ha-Melekh*, f. 21cd.

73. Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”. *Cf.* totuși viziunea lui Tishby, *Doctrina răului*, p. 16. Pentru literatura adițională pe această temă, vezi și Liebes, *Povestea lui Dumnezeu*, p. 130, n. 30.

74. Vezi *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 100-101, și nota de subsol a lui Tishby la versetul 17,

precum și *ibidem*, p. 90 și nota 15 a lui Tishby; și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, pp. 120, n. 10, 121 și n. 15.

75. Vezi, de exemplu, Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, pp. 459, 472, n. 55; R. David ben Yehuda he-Hasid, *’Or Zaru‘a*, p. 223; Felix, *Teurgie, magie și misticism*, p. 84, n. 147; R. Șem Tov ben Șem Tov, *Sefer ha-’Emunot*, f. 44ab; și Ben Shlomo, *The Mystical Theology*, p. 232.

76. Există numeroase asemenea discuții în literatura cabalistică. Vezi, de exemplu, *Commentary on the Song of Songs*, p. 497; Scholem, *On the Mystical Shape*, pp. 46-47, 55; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, pp. 459-460, 465; Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 343. Iar în mod special despre cartea *Bahir*, vezi Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 119, n. 4; Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”, pp. 309-315; și Wolfson, *Luminal Darkness*, pp. 31-32. Pentru alte exemple, vezi fragmentul lui R. Moshé din Burgos discutat în Shaked, *Clarification*, pp. 136-137, sau R. Moshé Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. VIII (Ierusalim, 1976), f. 241b.

77. Vezi, de exemplu, Scholem, *On the Mystical Shape*, p. 189; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 463; fragmentele anonime din Ms. Paris BN 859, de exemplu, ff. 14a, 17b, care vor fi traduse și discutate *infra*, în cap. 4.

78. Vezi *infra*, cap. 2.

79. *Cf.* Gikatilla, *Secret of the Serpent*, așa cum îl discută Scholem, *On the Mystical Shape*, pp. 79-81; Pedaya, *Name and Sanctuary*, pp. 233-235. Vezi și chestiunea dezordinii în discuția noastră despre R. Ezra, mai târziu în acest capitol, și în R. Yosef Alcastiel, publicat în Scholem, *Cabala lui Luria*, pp. 35-36, de care ne vom ocupa, în parte, în

capitolul 2. Vezi și câteva cazuri de analiză a acestei abordări a răului în Jacobson, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought”.

80. Despre aceste puncte de vedere referitoare la rău, vezi *infra*, Anexa 2.

81. Vezi Yohanan H. Levi, *Studii de elenism evreiesc* (Mossad Bialik, Ierusalim, 1969), pp. 122, 143 (ebraică); și Idel, *Saturn's Jews, passim*.

82. Vezi *infra*, la începutul cap. 1, în cap. 5 și, mai detaliat, în „Observații finale”.

83. Vezi, de exemplu, Rosen-Zvi, *Demonic Desires*; M. Idel, „Inner Peace through Inner Struggle in Abraham Abulafia's Ecstatic Kabbalah”, *The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry* (martie, 2009), pp. 63-97; și vezi *infra*, Anexa 2.

84. *On the Mystical Shape of the Godhead*, pp. 56-87.

85. *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, pp. 447-546; și Wolfson, „Light through Darkness”.

86. Vezi remarca edificatoare, referitoare și la opiniile anterioare ale lui Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung”*, ed. A. Granville Hatcher (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1963), p. 183.

87. Pentru cele două categorii, cea a „perfecțiunii” și a „perfecționării constante” – în scopul nostru de aici prefer termenul „perfectibilitate” –, în ce privește revelația lor în Tora și Halakha, vezi interesantul studiu al lui Yochanan Silman *Vocea auzită pe Sinai: cândva sau în permanență?* (Magnes Press, Ierusalim, 1999) (ebraică).

88. Despre iudaismul tradițional în general și îndeosebi despre Cabala, în majoritatea formelor ei importante, văzute ca performative, vezi, de exemplu, Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 57, 160, 168, 172, 174, 187-189, 245, 232; *idem*, „From Structure to Performance: On the Divine Body and Human Action in the Kabbalah”, *Mishqafayim*, vol. 32 (1998), pp. 3-6 (ebraică); *idem*, *Absorbing Perfections*, pp. 3, 13, 31, 60, 67, 73-74 etc.: *idem*, *Ascensions on High*, pp. 7, 11, 16-18, 68, 114-115, 120-121 etc.; *idem*, *Enchanted Chains*, pp. 33-34, 47; *idem*, „On the Performing Body” etc. Pentru anumite aspecte din Cabala la care mă refer ca „ergetice”, adică legate de învățarea prin acțiune, vezi *idem*, *Golem.* Vezi și Abraham Elkayam, „Între referențialism și performativism. Două abordări în înțelegerea simbolului cabalistic”, *Da‘at*, vol. 24 (1990), pp. 5-40 (ebraică). Pentru o aplicare recentă a teoriei performanței la iudaismul antic, vezi Angela Kim Harkins, *Reading with an „I” to the Heaven: Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions* (De Gruyter, Berlin, Boston, 2012), pp. 46-68.
89. Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, p. 34; Tishby, *Doctrina răului*, p. 16; și *idem*, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 458, unde vorbește despre „emanația secundară originată în sistemul emanatoriu divin”. Însă cele scrise imediat după aceea, *ibidem*, pp. 458-459, invalidează această afirmație. Trebuie spus că teoria cathartică pe care a formulat-o Tishby a fost anticipată de David Neumark, *Toledot ha-Filosofiah be-Yisrael* (Ierusalim, 1971), vol. I, pp. 179-180 (ebraică), a cărui analiză nu este menționată în scrierile lui Tishby. Vezi însă Idel, „*Țimțum*”, p. 85, n. 147.

90. Vezi *supra*, n. 40.

91. Vezi viziunea stoică din Cicero, *De Natura Deorum* II, 13, care pornește de la ipoteza unui Zeu perfect, deoarece cuprinde totul. Vezi și *infra*, cap. 3, n. 1. Pentru expresia „perfecțiune/împlinire a totalității”, vezi Evanghelia gnostică a Adevărului, *Gospel of Truth*, 21:8-9, *cf*. Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* (Doubleday, New York, 1987), p. 255, discutată pe scurt în Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* in R. Șlomo ibn Gabirol”, pp. 120-121, și în Wolfson, „Inscribed in the Book of the Living”, pp. 244, 249.

92. Despre conceptul de infinit cabalistic ca perfecțiune, *șeleimut*, vezi, de exemplu, R. Azriel din Gerona, *Sha‘ar ha-Sho’el*, ed. M. Schatz (Ierusalim, 1997), pp. 30-32. R. Azriel ținea foarte mult la termenii legați de rădăcina *ȘLM*, ca substantivele *șalem*, *hașlama* și *hiștalmut*. Vezi, de exemplu, *ibidem*, pp. 30-31; *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 47, 49, 83. Totalitatea este de asemenea foarte explicită într-o formulă utilizată de R. Azriel, aceea că „nu există nimic în afara Lui”. Vezi, de exemplu, *Sha‘ar ha-Sho’el*, pp. 35-36. Cele mai multe dintre aceste expresii apar în comentariul lui Ibn Gabbai despre cartea lui R. Azriel *Derekh ’Emunah*. Vezi și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, p. 235. Permiteți-mi să remarc încă de aici că există o corelație între accentul pus pe perfecțiunea divină, ca în gândirea lui R. Azriel, și discuția despre sursa răului, așa cum vom vedea în analizele gândirii sale din capitolul 3 de mai jos. Despre distincția dintre Dumnezeul biblic, neînțeles ca perfect, și cel grec, filosofic, vezi scurta, dar importanta remarcă a lui Howard Wettstein din *Divine Evil? The Moral Character of the God of*

Abraham, ed. M. Bergmann, M.J. Murray și M.C. Rea (Oxford University Press, Oxford, 2011), p. 332.

93. Vezi, de exemplu, *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 57; *Sheqel ha-Qodesh*, ed. Mopsik, p. 99; *Pardes Rimmonim*, IX:3, I, f. 57ab; R. Aaron din Staroselie, despre care vom discuta mai jos, în capitolul 6. Pentru formulele aramaice, vezi *Zohar*, I, f. 34a, 49b, 87a, 94a, 216b, II, f. 46b, 55a și în special importanta discuție din II, f. 184a, unde expresia „perfecțiunea a tot" se bazează pe existența binelui și a răului laolaltă. Pentru *șeleimut ha-kol* ca atribut al lui Adam, vezi *Migdol Yeshu'ot*, ed. Cohen, p. 86. Pentru *meheimenuta' șeleimata'*, vezi, de exemplu, *Zohar*, I, f. 84ab, 85ab, 141a, 186a etc.

94. În filosofia evreiască există multe discuții despre perfecțiunea umană, care urmează formulările existente în tradițiile filosofice grecești și musulmane.

Vezi Alexander Altmann, „Maimonides's «Four Perfections»", republicat în *Essays in Jewish Intellectual History* (University Press of New England, Hanovra, 1981), pp. 65-75; Menachem Kellner, *Maimonides on Human Perfection* (Scholars Press, Atlanta, 1990); *idem*, *Torah in the Observatory, Gersonides, Maimonides, Song of Songs* (Academic Studies Press, Boston, 2010); Miriam Gladston, „The Purpose of the Law According to Maimonides", *Jewish Quarterly Review*, LXVII (1978), pp. 27-51; Warren Z. Harvey, „Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics", în *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, ed. I. Robinson, I. Kaplan și J. Bauer (Edwin Mellen Press, New York, 1991), pp. 1-15; Paul Fenton, „A Mystical Treatise on Perfection, Providence

and Prophecy from the Jewish Sufi”, în *The Jews of Medieval Islam*, ed. D. Frank (Brill, Leiden, 1995), pp. 301-334. Despre acest subiect, îndeosebi în filosofia evreiască, vezi H. Tirosh-Samuelson, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-Being* (Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2003), *passim*.

95. Vezi *infra*, cap. 2, n. 66.

96. Vezi *supra*, n. 88.

97. Pentru discuții despre cele zece *Ṭah̲ṭah̲ot*, acele hiper-*sefirot* descrise uneori ca făcând parte din domeniul infinitului, la începutul secolului al XVI-lea, vezi Yael Nadav, „O epistolă a cabalistului R. Ițhak Mar H̲ayyim privitoare la doctrina «Luminilor Cerești»”, *Tarbiz*, vol. 26 (1957), pp. 440-458 (ebraică); și Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 397-476.

98. Punctul de vedere referitor la existența a trei lumini celeste în sânul infinitului, care diferă de structura decadică mai antropomorfă de care m-am ocupat eu, provine din alte cercuri cabalistice și a fost bine cunoscut în textele publicate și în cercetarea de specialitate. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 347-354.

99. Pentru o critică a acestei distincții, pe cât de simplistă, pe atât de larg răspândită, vezi Pachter, *Roots of Faith and Devequt*, pp. 16-18; Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat*; *idem*, „The Concept of Infinity (*Eyn-sof*) and the Rise of Theosophical Kabbalah”, *JQR*, 102 (2012), pp. 405-430, precum și Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*” și „Jewish Kabbalah and Platonism”. Vezi și discuția din relatarea lui Ibn Gabirol despre începutul emanației ca pornind de la un eveniment ce poate fi înțeles ca o sciziune

sau o breșă, prin utilizarea verbului ebraic *BQ‘*, care precedă emanația, așa cum o discută Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* în R. Șlomo ibn Gabirol”, pp. 80 *sqq*. Această viziune a avut un impact asupra teoriei emanaționiste din Cabala. Vezi, de exemplu, *Zohar*, I, f. 15a – discutat în Liebes, „Mitul cabalistic al lui Orfeu”, pp. 444-448, îndeosebi p. 446, n. 64; vezi și *Zohar*, I, f. 16b, unde apare verbul *‘etbaka‘*, dar după verbul *’etpașet*, care înseamnă „emanat”. Vezi și *Zohar*, ed. Pritzker, I, pp. 107-124. Pentru posibila sursă a lui Ibn Gabirol în Avicenna, vezi Pines, „«And He Called out to Nothingness and It was Split»”, pp. 339-347. Vezi și importantul studiu al lui Scholem din *Studies in Kabbalah*, pp. 50-51, care observa impactul recurgerii lui Ibn Gabirol la acest verb asupra scrierilor cabaliștilor anonimi din cercul *‘Iuun*, precum și a sa „Schöpfung aus Nichts”, pp. 90, 93.

100. Vezi cartea mea *Ascensions on High*, pp. 11-13, și *Old Worlds, New Mirrors*. Aici, perspectiva specifică ce impregnează anumite discuții este dată de motivele zoroastriene și zurvaniene.

101. Vezi în special cartea mea *Ascensions on High*, pp. 1-13.

102. Vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, p. 230.

103. Problemele teodiceei în Cabala sunt retrogradate la niște explicații cu privire la soarta unor indivizi nevinovați sau drepți și sunt rezolvate prin asumarea unei varietăți de soluții legate de metempsihoză. Despre teodicee în gândirea religioasă, vezi studiul lui Doniger O’Flaherty *The Origins of Evil*, pp. 1-6.

104. Vezi, de exemplu, D.Z. Phillips, *The Problem of Evil & the Problem of God* (Fortress Press, Minneapolis, 2005); *Divine*

Evil? The Moral Character of the God of Abraham, ed. M. Bergmann, M.J. Murray și M.C. Rea (Oxford University Press, Oxford, 2011); sau *Encountering Evil*, ed. S.D. Davis (John Knox Press, Louisville, 2001).

105. Vezi și *infra*, în „Observații finale”, despre afirmațiile lui Scholem și Tishby, potrivit cărora experiența furnizată de vicisitudinile Holocaustului poate să ajute la înțelegerea simbolismului cabaliștilor.

*1. În limba română *tohu-bohu* (= haos, confuzie), tradus în Vechiul Testament (*Biblia sau Sfânta Scriptură* publicată de Societatea Biblică Interconfesională din România, 1997, pe care o voi utiliza în continuare pentru versiunea românească a unor citate biblice) prin „pământul era *netocmit*” (n.tr.).

*2. Traducerea Bibliei dă aici (7.14): „Dumnezeu a făcut și pe una și pe cealaltă”, dar Moshe Idel introduce direct versiunea propusă de el mai sus și considerată mai corectă (n.tr.).

*3. „Necroteologia”, adică teoria nietzscheană a „morții lui Dumnezeu” înglobată în teologia sa (n.tr.).

Partea I

Trei tipuri de rău primordial

Primele trei capitole vor fi dedicate celor trei tipuri de a înțelege emergența răului ca pe un proces primordial: primul este ascensiunea răului în gândirea divină ca un eveniment primordial în drama cosmogonică, așa cum o regăsim în tipul zurvanian de zoroastrism, iar ca urmare vom analiza repercusiunile sale asupra unei mulțimi de surse precabalistice și cabalistice. Al doilea se referă la existența a două tipuri de decade, cea bună și cea rea, prin analizarea unor texte din Antichitatea târzie până la unele surse cabalistice medievale, care tratează despre cele zece *sefirot* ale răului ca primele emergente în cadrul procesului teosofic. Al treilea capitol tratează despre procesele din sfera celestă a structurilor sefirotice, așa cum se referă acestea la emergența primelor ființe distincte, sub influența categoriilor aristotelice de *steresis* și existență. Esența capitolului o constituie articulațiile specifice ale acestui subiect în primele etape literare ale Cabalei, cunoscute nouă din Provența și Gerona și din unele efecte ale lor de mai târziu.

Scopul principal al acestei părți este să arate că o diversitate de surse precabalistice, dintre care multe au fost neglijate în cercetarea de specialitate, poate fi responsabilă de tratările primilor cabaliști și poate permite articularea unui alt tip de istorie a Cabalei, care este dependentă nu atât de sursele gnostice, cât de o mulțime de alte surse variate, mult mai plauzibile. Abordarea este tematică, în direcția celor mai

multe dintre contribuțiile lui Gershom Scholem la conferințele Eranos.

Capitolul 1

Gândirea lui Dumnezeu și originea răului

Zurvanismul: o pseudosimetrie subordonată

Nu puține dintre formele dualiste ale religiei, așa cum sunt cunoscute în istoria civilizației occidentale, datorează mult formelor clasice ale dualismului zoroastrian[1]. Acolo s-a formulat ipoteza existenței a două puteri primordiale, spiritul pozitiv Ahura Mazda sau Ormuzd – de aici unul din termenii pentru zoroastrism, mazdeismul – și spiritul rău, Angra-Mainyu sau Ahriman, desemnat și ca Spiritul Rău. Realitatea prezentă ca amestec [*gumezagih*] al celor două[2] și bătălia între ele, cu victoria eshatologică finală a primului asupra celui de-al doilea, constituie principiile de bază ale acestei religii. Acest tip de dualism a fost adoptat de numeroase alte religii. Cea mai importantă dintre aceste reverberații este tipul manihean de religie, care a fost foarte răspândit și a lăsat o amprentă puternică asupra unor variante medievale, cunoscute ca: pavlichieni, bogomili, mesalieni sau evhiți, iar mai târziu albigenzi și catari. Alte forme de gnosticism pot fi și ele îndatorate, într-o oarecare măsură, discuțiilor zoroastriene

despre dualism[3]. Mai mult, se pare că și unii filosofi greci erau familiarizați cu o formă a dualismului zoroastrian – vom reveni la acest subiect în capitolul 3[4].

Însă o formă mai puțin influentă a zoroastrismului, cunoscută ca zurvanism, presupunea existența unui principiu superior, Zurvan sau timpul infinit, care a generat cele două principii menționate mai sus[5]. Astfel, contrar dualismului – practic absolut – al mazdeismului clasic, există o versiune mai monoteistă, concepută de ortodoxia zoroastriană ca heterodoxă, care a elevat un principiu unic mai presus de cele două principii „clasice" și-l socoate tată al celor două divinități, care sunt văzute ca odrasle. Filiația celor două principii reprezintă o deviere de la tipul mai răspândit de zoroastrism – care nu le privește ca frați –, iar aceasta implică un *Urgrund* precedent, împărtășit de ambele. Influența acestei variante religioase în straturile sociale mai largi este necunoscută, dar varianta este cunoscută de numeroși savanți medievali. Voi cita câteva pasaje, pertinente pentru unele dintre discuțiile de mai jos, existente într-un spectru mult mai larg de fragmente ce descriu această viziune heterodoxă, descoperite numai în textele medievale scrise de diferiți autori greci, creștini și în special arabi. Una dintre cele mai remarcabile mărturii se află în celebra descriere a ereziilor a lui Shahrastani din secolul al XII-lea, intitulată *Kitab al-Milal wa-al-Niẖal*, *Book of Religions and Sects* [*Cartea religiilor și sectelor*], în traducerea engleză a lui Shaul Shaked:

> *Zurvania*[6]. Lumina a făcut să apară ființele luminii, toate spirituale, luminoase și divine. Dar cea mai înaltă ființă, al cărei nume era Zurvan, a avut o îndoială, iar din această

> îndoială s-a născut Ahriman, Satana. Dar unii dintre ei au spus: Nu, ci mai degrabă [a fost în felul următor]: Marele Zurvan a stat și s-a rugat 9.999 de ani să aibă un fiu, dar n-a avut niciunul. Astfel, i-a venit un gând și a zis: „Poate că această cunoaștere este inutilă” și din această unică reflecție a apărut Ahriman, iar din această cunoaștere a apărut Ormuzd, și ambii au fost în același pântece. Ormuzd era mai aproape de poarta de ieșire, dar Ahriman a utilizat o stratagemă și, divizând pântecele maicii sale, a ieșit afară înaintea lui Ormuzd și a luat lumea în posesia sa[7]. Se spune că atunci când el [*scil.* Ahriman] s-a prezentat în fața lui Zurvan și atunci când, privindu-l, acesta a văzut josnicia, răutatea și corupția care se găseau în el, detestându-l, l-a blestemat și l-a alungat [...]. Unii dintre zurvanieni pretind că ar fi fost ceva rău cu Dumnezeu din eternitate, fie un gând rău[8], fie o corupție josnică[9], și că aceasta este originea Satanei[10].

Pentru bunul mers al discuțiilor ce vor urma, țin să reliefez temele care ne vor preocupa: entitatea rea a apărut înaintea celei bune, iar sursa acestei entități este îndoiala divină, gândul sau reflecția. Expresia „gând rău” apare numai în relatările arabe ale zurvanismului, care sunt relativ târzii, în timp ce alte surse recurg la expresii de genul: îndoială, putreziciune și reflecție. Cu toate acestea, este evident că Shahrastani nu a inventat-o, de vreme ce expresia „gând rău” apare și în textele zoroastriene originale, cum ar fi în *Yasna* 30:3, 32:5, sub termenul *Aka mainyu*, și într-un text pe care-l vom cita mai jos, precum și într-o descriere timpurie suplimentară a religiei zurvaniene ca erezie. Mai mult decât

atât, și termenul opus acestuia, „gândul bun”, *vohu manah*, se găsește într-un alt text zoroastrian[11]. Se pare astfel că nu există niciun motiv să ne îndoim de autenticitatea relatării mai târzii cu privire la existența unei formulări mult anterioare a celor două tipuri de gândire divină.

Entitatea rea este evident un fiu – spre deosebire de viziunea zoroastriană mai ortodoxă, unde ea este un spirit rău – și astfel este întâiul născut al lui Zurvan. Natura mamei este necunoscută în aceste surse, dar este evident că nașterea implică pântecele unei femei. În orice caz, potrivit altor viziuni, Ormuzd comite un act incestuos cu mama sa în cadrul actului creației[12]. Cu alte cuvinte, apariția lui Ahriman depinde de o gândire greșită sau de o îndoială care a generat spiritul cel rău. O viziune similară despre gândul rău al lui Zurvan a fost documentată și în alte surse arabe[13].

Țin să subliniez că sursele arabe sunt relativ târzii, din secolul al XII-lea și de mai târziu, iar detaliile relatării lor nu sunt coroborate întotdeauna de alte relatări ale zurvanismului. Totuși, expresia „gând rău” se găsește și într-o mărturie din secolul al XI-lea, în descrierea pe care ‘Abd al-Jabbar o face zoroastrismului[14], descriere care menționează în acest context și versiunea „îndoielii” și a „putreziciunii”. Trebuie să remarcăm faptul că îndoiala sau gândul cel rău apar înaintea înțelepciunii, concepută ca bine. În orice caz, cercetătorii domeniului nu emit dubii semnificative în privința fiabilității surselor musulmane. Deși discuția de mai sus implică o structură cvadripartită a primei persoane divine, compusă din Zurvan, femeia sa necunoscută și cei doi fii ai lor, structura este practic triunghiulară: un părinte și cei

doi fii ai săi, adică tocmai ceea ce am numit mai sus o pseudosimetrie subordonată.

Permiteți-mi să subliniez faptul că apariția lui Ahriman din actul cognitiv al lui Zurvan nu face parte dintr-o mișcare cathartică intenționând purificarea lui Zurvan, ci este manifestarea unei deficiențe în caracterul său, care a fost exteriorizată la un moment dat, căpătând ceva de natură ipostatică. Apariția sa nu ameliorează actul creației, ci generează condiția de amestec a acestuia, fiind, ca urmare, de natură inferioară.

De la zurvanianul Angra-Mainyu/Ahriman la Agrimas din unele surse evreiești

O structură triunghiulară similară, fără a implica paternitatea, există într-o carte descoperită în peșterile de la Qumran, care se ocupă de două spirite ipostatice, unul al luminii și celălalt al întunericului, iar câțiva cercetători au atras atenția cuvenită asupra similitudinii dintre zurvanism și acest manuscris de la Marea Moartă[15]. În așa-numitul *Manual al disciplinei*, într-unul din fragmentele cel mai des citate de cercetători, citim următoarele:

> De la „Dumnezeul cunoașterii” vin toate cele care sunt și au fost și întregul proiect care le-a pregătit apariția: iar ele au ajuns să existe în conformitate cu scopurile lor, în funcție de proiectul Său și întru slava Sa, și își vor îndeplini funcția, care nu poate fi schimbată [...], iar El a creat omul

> ca să guverneze lumea și a pus în el[16] două spirite, ca să le poarte cu sine până în momentul venirii Sale: ele sunt spiritul adevărului și spiritul înșelătoriei. Din izvorul luminii purced generațiile adevărului, iar din sursa tenebrelor, generațiile înșelătoriei. Iar în mâna Prințului luminilor se află dominația asupra tuturor fiilor dreptății. Ei pășesc pe căile luminii. Și în mâna Îngerului tenebrelor stă dominația totală asupra fiilor înșelăciunii. Ei pășesc pe căile întunericului. De la Îngerul tenebrelor provine corupția tuturor fiilor dreptății și toate păcatele lor, nedreptățile lor, toate vinovățiile lor și faptele lor ofensive sunt sub dominația lui, respectând misterele lui Dumnezeu, până la venirea Sa. Iar toate necazurile lor și perioadele lor de durere sunt cauzate de dominația dușmăniei sale, și toate spiritele de teapa sa fac ca fiii luminii să cadă. Însă Dumnezeul lui Israel și îngerul adevărului său[17] îi ajută pe toți fiii luminii. El a creat spiritul luminii și al tenebrelor și pe ele a statornicit fiecare faptă[18].

Polaritatea aici este deopotrivă antropologică – există două spirite în om și există două tipuri de oameni – și cosmologică: izvorul și sursa menționate în text sunt legate, de fapt, de doi conducători cosmici, desemnați ca înger și ca prinț[19]. Aceste polarități sunt legate și de forme diferite de comportament etic. Totuși, oricât de deterministă este o astfel de lectură a fragmentului, e clar că fiii înșelăciunii pot întinde capcane fiilor luminii și îi pot face să devieze. Astfel, aici nu este implicată o predestinare totală. Deși imagistica este una a simetriei, creatorul divin este în mod evident de partea

spiritului adevărului, iar acesta este motivul pentru care conceptul de pseudosimetrie subordonată este mai potrivit decât dualismul. Cu toate acestea, epoca actuală este considerată a fi sub egida Prințului tenebrelor, iar asta implică și că răul vine înaintea binelui final, într-o manieră care amintește de concepțiile zurvaniene.

În fragmentul de mai sus nu se menționează gândirea lui Dumnezeu sau „gândul rău". Însă trebuie subliniat faptul că, în același tratat qumranic, imediat după fragmentul tradus mai înainte, trei termeni apar împreună cu gândirea: *ma<u>h</u>așevet ma'aseh*, „gândul faptei", și *ma<u>h</u>așevet qodeș*, „gândul Sfântului" sau al „sfințeniei"[20], iar mai târziu *ma<u>h</u>așevet qodeșekhah*, „gândul Sfântului" sau al „sfințeniei voastre"[21], și *ma<u>h</u>așavto*[22], „gândul Său", în legătură cu Dumnezeu. Aici creația și predestinarea sunt legate în mod explicit de gândirea divină. Pe de altă parte, într-un alt tratat qumranic există o opoziție între *ma<u>h</u>așevet qodeșo*, „gândul Sfântului/sfințeniei sale", și *ma<u>h</u>așevet Mastemah*, „gândul lui Mastemah", îngerul numit peste puterile răului[23], și *ma<u>h</u>așevet rișe'am*, „gândul răutății lor"[24]. Așa cum a subliniat Menahem Kister, într-un anumit caz din manuscrise, termenul *ma<u>h</u>așava* semnifică o anumită formă de arbitrar[25]. De altfel, expresia „Dumnezeul cunoașterii" de la începutul fragmentului citat din *Manualul disciplinei* traduce expresia biblică *'El ha-De'ot*, care apare în *I Samuel* 2.3, și care ar trebui tradusă literal: „Dumnezeul tuturor cunoașterilor", de vreme ce termenul *cunoaștere* este în ebraică la plural. Ar putea acest plural să fie înțeles aici ca referindu-se la două forme de gândire și la Dumnezeu care exista dinainte de ele, în sensul triunghiului teologic zurvanian?

Astfel, pe lângă varietățile de „dualism” pe care cercetătorii le semnalaseră deja în legătură cu unele tratate descoperite în biblioteca qumranică, eu propun să considerăm existența unei polarități clare a celor doi prinți, care se reflectă și în cele două tipuri de gândire, într-un mod care amintește de discuțiile zurvaniene menționate mai sus. Încă o dată, ca și în cazul zurvanismului, nu există nimic cathartic în crearea spiritului înșelăciunii, în măsura în care acesta se referă la natura lui Dumnezeu, nici nu se face aluzie la vreun concept de perfecțiune în aceste fragmente.

Acest impact plauzibil ar trebui considerat, desigur, ca făcând parte dintr-o formă mult mai largă de impact al unor surse iraniene asupra iudaismului din Antichitatea târzie[26]. După anumite sugestii recente, punctele de vedere existente în textele din peșterile de la Qumran ar fi putut fi cunoscute la sfârșitul Antichității de primii autori iudeo-creștini[27], și chiar în Evul Mediu de mediile evreiești[28]. În orice caz, ipoteza potrivit căreia viziunile zurvaniene n-ar fi fost cunoscute decât de puținii locuitori ai peșterilor de la Qumran, iar odată cu dispariția acelui grup de evrei ar fi dispărut cu totul în iudaism și ideile primite de ei din cercurile zurvaniene, este o ipoteză simplistă și vom reveni la probleme similare *infra*, în capitolul 2.

Urme de cunoaștere a gândirii zoroastriene se găsesc în Talmudul Babilonian, o vastă compilație de tradiții provenind dintr-o mare varietate de surse rabinice[29]. Aici țin să precizez un singur concept, care poate prezenta o anumită formă de influență a gândirii zurvaniene. Într-un pasaj destul de dificil, un maestru talmudic îl menționează pe fratele său mai mic ca *Bekhor Satan*[30], ceea ce poate fi descris ca „întâiul născut al

Satanei” sau, așa cum a propus mai recent Israel Ta-Shma, ca „Satana întâiul-născut”[31]. El a propus această interpretare a Satanei ca primul născut al lui Dumnezeu printr-o comparație cu viziunea bogomilică despre Satana ca primul născut al lui Dumnezeu. Totuși, din punct de vedere cronologic, există o problemă evidentă, întrucât Talmudul Babilonian a apărut cel puțin cu două secole înaintea apariției bogomililor în sud-estul Europei. Se pare însă că observația lui Ta-Shma cu privire la afinitatea dintre cele două teme ar fi mai bine servită de ipoteza unei surse comune atât viziunii talmudice, cât și celei bogomilice, o sursă zurvaniană. Și într-adevăr, cercetătorii mitului bogomilic au propus o explicație de acest fel pentru apariția treimii bogomilice constând în Dumnezeu și cei doi fii ai săi, Satanael, întâiul născut, și Isus, cel mai tânăr[32]. Astfel, ne rămâne posibilitatea ca Talmudul Babilonian să fi împrumutat o viziune zurvaniană, care consideră întâiul născut ca fiind rău sau chiar identic cu Satana.

De altfel, potrivit unei viziuni iudeo-creștine, așa cum o relatează Epifanie din Salamina, care scria în anii 70 ai veacului al IV-lea, Isus și Satana erau descriși ca egali:

> Ei afirmă că cele două clase au fost create de Dumnezeu; după cum văd, prima este Hristos, iar cealaltă este diavolul. Și ei spun că Hristos a primit partea veacului ce va veni, dar că diavolului i s-a încredințat veacul acesta[33].

Deși diavolul n-a fost descris aici ca primul născut, așa cum este cazul în unele tradiții, este totuși evident că lui i-a fost dată dominația asupra primei epoci din cele două menționate în acest fragment, ceea ce înseamnă că domnia lui o precedă

pe cea a lui Isus. Această ipoteză amintește îndeaproape de diviziunea dintre Ahriman, care guvernează primul, și Ormuzd, care va domni în viitor. Astfel, putem înțelege mai bine expresia talmudică recurgând mai degrabă la teme pretalmudice decât la cele posttalmudice.

În tradiția rabinică există afirmații despre gândirea divină ca impenetrabilă, inclusiv o discuție care încearcă să atribuie moartea tragică a lui R. Akiva, unul dintre cei mai venerați maeștri din lumea rabinică, gândirii divine[34]. Conotația posibilă este aceea că gândirea divină poate include o formă diferită de logică religioasă, care-l remite pe cel drept unei morți nemeritate și tragice.

În acest context, țin să invoc o altă tradiție existentă în cercurile evreiești, cu privire la afinitatea dintre primul născut și puterea supremă a răului. Încă de la începutul Evului Mediu, potrivit unui mic număr de surse ebraice, numele primului născut al lui Adam nu este biblicul Cain, ci o figură descrisă de consoanele ebraice *ʼGRYMS*, care pot fi vocalizate ca Agrimas. Este cazul unui midraș târziu, intitulat probabil, conform unei surse târzii, *Midraș ʼAvkir*. Este un midraș cunoscut numai din câteva fragmente care au ajuns până la noi și au fost reunite de mai mulți cercetători din secolul XX sub acest titlu de *Midraș ʼAvkir*[35]. Potrivit unui studiu recent, afinitatea următorului fragment cu *Midraș ʼAvkir* n-a fost totuși dovedită[36]. Cu toate acestea, se pare că există un consens științific asupra faptului că fragmentul ce va fi tradus mai jos aparține unui midraș. Mitul care ne interesează aici se desfășoară după cum urmează:

> Adam era o persoană absolut dreaptă și, cum văzuse că moartea fusese decretată din cauza lui, el practica asceza, ținând post și separându-se de femeie și dormind singur[37]. Lilith, al cărei nume este Pizna, îl descoperise și îi dorea frumusețea [...] și s-a culcat lângă el și a dat naștere de la el unor demoni și lilithi, iar numele primului născut al lui Adam a fost Agrimas. Agrimas s-a dus să și-o ia ca femeie pe ’Imrit Lilith, iar ea i-a născut nouăzeci și două de zeci de mii de demoni și lilithi[38].

Paralelele la anumite concepții exprimate în acest fragment, existente în alte midrașim, vorbesc implicit despre sămânța lui Adam, iar o dată chiar explicit, spunând că aceasta s-a transformat în demoni[39]. De fapt, aici există o ambivalență: practica ascetismului se presupune a fi pozitivă pe de o parte, dar este, pe de altă parte și în același timp, criticată, probabil atunci când e împinsă prea departe. Mai târziu în acest text midrașic, după ce a fost descrisă enorma proliferare a demonilor și a lilithilor[40], se istorisește că lui Metuselah i s-a dat o sabie cu numele divin gravat pe ea, iar cu ajutorul ei el este capabil să ucidă numeroși demoni. De fapt, este una dintre primele forme ale fenomenului *sucubilor*.

Atunci, Agrimas este cel care vine la el să-l implore să oprească decimarea demonilor[41]. De aceea Agrimas este conceput drept căpetenie sau strămoș al demonilor, și tot el este cel care trebuie să-i salveze de sabia ucigătoare a lui Metuselah. Sarcina generării demonilor este pusă aici pe seama factorului feminin, Lilith. Totuși, în textul de mai sus, ca și în discuțiile rabinice clasice despre Adam care generează demoni printr-o acuplare cu un demon feminin, chestiunea

originii acelui demon-femeie este evitată și nu se furnizează nicio explicație cu privire la originea ei. Această viziune demonică despre puterea feminină amintește de o abordare zurvaniană, care diferă de abordarea zoroastriană[42]. Trebuie subliniat faptul că, deși materialul seminal nu este menționat explicit, așa cum este cazul în versiunile rabinice clasice ale acestui midraș, putem presupune că unui cititor evreu al textului i-a fost ușor să asocieze această versiune cu vărsarea seminței în van. Dacă este acceptată natura zurvaniană a fragmentului despre Lilith, atunci avem aici o combinație între două categorii ale mitului răului, pe care Paul Ricœur le prezintă ca diferite în a sa *Simbolistică a răului*: „mitul dominant", care are de-a face cu căderea omului – deși căderea este aici o situație absolut trecătoare –, și categoria dramei creației, care presupune o sămânță a răului existentă în creația însăși.

Enunțul pertinent recurent în câteva dintre aceste surse care au conservat midrașul fragmentat este: „Numele primului născut al Primului Om [Adam] era Agrimas". Louis Ginzberg, care a fost unul dintre primii cercetători care au publicat o versiune a acestui mit, propusese deja să vedem în acest nume, pe care el îl vocalizează ca Agrimus, o variantă a numelui Angra-Mainyu[43], care este o formă anterioară a numelui Ahriman. Astfel, întocmai cum Ahriman este întâiul-născut al divinității Zurvan, al timpului infinit conform textelor zurvaniene, în sursele ebraice menționate mai sus Agrimas/Agrimus este întâiul-născut al lui Adam, pe care l-a conceput cu soția sa, femeia demonică numită Lilith, care a fost, potrivit surselor midrașice târzii, prima sa soție ce l-a părăsit apoi, înainte ca el s-o întâlnească pe Eva[44]. În ambele

cazuri există o progenitură care i se naște unui personaj fondator, iar numele celor două progenituri sunt destul de apropiate. Putem presupune că sursa midrașului târziu nu a fost o versiune ortodoxă a dualismului zoroastrian, ci o sursă zurvaniană, care presupune un tată divin și pe cei doi fii ai săi, dintre care primul este cel rău. Mai mult, atât în zurvanism, cât și în midrașul anonim, Ahriman/Agrimas este sursa demonilor. Având în vedere apariția numelui Agrimas, putem exclude posibilul impact al maniheismului și al bogomilismului și catarismului târziu, potrivit cărora Dumnezeu are doi fii, primul dintre ei fiind cel rău, sau al acelui bogomilism potrivit căruia primul născut a fost Isus și abia al doilea diavolul[45]. În aceste cazuri însă, numele Ahriman nu apare, și tocmai de aceea este imposibil să presupunem că mai degrabă sursele gnostice decât cele zurvaniene au influențat acest fragment midrașic.

Posibilul impact al zurvanismului asupra midrașului anonim, evidențiat mai sus în contextul numelui Agrimas, poate fi consolidat dacă luăm în considerare o altă similitudine. Într-un alt fragment al midrașului cunoscut ca *Midraș ʼAvkir* se spune că „atunci când Israel a rostit cântarea [*Numerii* 21.17], «Atunci [*ʼAz*] a cântat Israel la fântână cântarea aceasta», Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a îmbrăcat un veșmânt al splendorii, pe care erau scrise toate [aparițiile cuvântului] *ʼAz* în Tora”[46]. În zurvanism, termenul *ʼAz* reprezintă puterea concupiscenței, care este o paralelă negativă la Zurvan, iar Zurvan este descris și el ca având un veșmânt[47], așa cum este cazul lui Ahriman, care este descris ca primind un veșmânt de la Zurvan[48]. Se cuvine să

menționăm că A. Marmorstein a semnalat deja o altă afinitate posibilă între acest midraș și Iran[49].

Este evident că un anumit material midrașic menționat mai sus și-a croit drum spre Europa, căci numele Agrimas este cunoscut în unele surse așkenazi, îndeosebi în cele apropiate de hasidismul așkenazi din secolul al XIII-lea[50], iar o parte a acestor surse a fost menționată deja de L. Ginzburg și A. Marmorstein[51]. Legenda este citată aproape în totalitatea ei în comentariul răspândit pe scară largă al *Pentateuhului* ce aparține comentatorului așkenazi din secolul al XIII-lea R. Efraim ben Șimșon[52]. Se pare deci că din aceste surse așkenazi, sau din sursele sau paralele lor, unii cabaliști au adoptat o parte a mitului, care și-a găsit calea până la unii cabaliști din secolul al XVI-lea, în scrierile cabalistului așkenazi minor R. David ben Ițhak Ginsburg din Fulda, într-un voluminos tratat manuscris intitulat *Migdal David*, scris în 1595[53]. Totuși, mai importantă pentru istoria Cabalei este mărturia lui R. Nathan Neta‘ Șapira din Ierusalim, un cabalist de la mijlocul secolului al XVII-lea din școala lui Luria, care a înflorit în Europa, îndeosebi în Italia. Acesta scria:

> În *Cartea secretelor* stă scris, cu aceste cuvinte: „Când Adam s-a separat de femeia lui timp de 130 de ani, el a dat naștere spiritelor și lilithilor, iar ei sunt nocivi pentru oameni [‘*olamot*]”. Iar în midraș sunt enumerate mai multe zeci de mii de spirite și lilithi, iar acestea ucideau oamenii [*beriiot*], și Cel Sfânt, binecuvântat fie El, i-a permis lui Metuselah cel drept și el a scris numele divin pe sabia sa și a ucis douăzeci de mii dintre ei într-o clipă, până când Agrimos, primul născut al lui Adam, [...] și, potrivit acestei

intenții[54], el ar fi putut să-i ucidă pe toți, dacă Agrimos n-ar fi venit, așa cum s-a menționat. Sfârșitul citatului lui R. N[athan][55].

N-am idee care este identitatea cărții la care se face referire drept carte a secretelor, *Sefer ha-Razim*, menționată în citat, dar cu siguranță este diferită de *Midraș ʼAvkir*, pe care-l citează. Asta înseamnă că a existat o carte, cel mai probabil una cabalistică, în care midrașul a fost citat, iar R. Nathan Șapira a văzut această carte, poate una similară textului fără titlu al lui R. Ițhak din Acra, la care vom reveni în capitolul 4. Se pare că avem aici reverberația clară a temei luptei dintre oameni și demoni, existentă în sursele zoroastriene[56], iar Metuselah cel drept este salvatorul umanității cu ajutorul lui Dumnezeu. Permiteți-mi să subliniez că, deși tema seminței vărsate în van de Adam timp de 130 de ani nu este menționată în acest mit, ea se află totuși în spatele proliferării demonilor menționate în mitul de mai sus, iar importanța materialului seminal va juca un rol semnificativ în unele discuții cabalistice de mai jos, pe care îmi propun să le interpretez în contextul irosirii seminței.

Țin să subliniez că am vorbit aici numai despre cazuri în care numele Agrimas/Agrimos este menționat în mod explicit, iar nu despre textele în care fragmente din *Midraș ʼAvkir* sunt menționate sau copiate, ceea ce arată că pasajul despre Agrimas era disponibil, cel puțin în principiu, chiar dacă titlul *ʼAvkir* nu era citat. Astfel, pe baza acestor texte, pot fi trasate, într-un mod destul de convingător, avatarurile unui mit zurvanian în midrașul târziu – fie el *ʼAvkir* sau nu –, în anumite surse medievale așkenazi, și chiar în unele surse

târzii din Cabala secolului al XVII-lea, cele mai multe tot de extracție așkenazi. Așa cum vom vedea chiar mai mult în capitolele ce vor urma, îndeosebi în capitolul 5, acest păcat al lui Adam este considerat un păcat major, poate la fel de important, pentru unii cabaliști, ca păcatul originar de a fi mâncat din pomul cunoașterii. E greu de exagerat impactul acestei legende într-o cultură unde chestiunea materialului seminal era atât de importantă, iar cabaliștii o amplificau într-un mod extrem.

Ar trebui subliniat faptul că, potrivit unui comentariu târziu al Torei scris în Evul Mediu, intitulat *Sefer Pitron Tora*, care a fost compus în Iran, cei doi țapi sacrificați în Ziua Ispășirii potrivit relatării biblice sunt dedicați lui Ormuzd și Ahriman, ceea ce înseamnă, cred eu, că existau evrei care adoptaseră o formă de simetrie subordonată sau de binitarianism[57].

Mărturia lui Agobard din Lyon

Tratarea midrașică reflectă o versiune mitică a ceea ce am propus să privim ca impact al unei teme zurvaniene asupra formelor precabalistice și cabalistice de iudaism. Totuși, după părerea mea, și un alt aspect al discuțiilor de mai sus care descriu o teorie zurvaniană a apariției lui Ahriman și-a lăsat amprenta asupra unor surse din iudaism. Supoziția că răul este generat de un gând divin a reverberat în multe forme ale Cabalei, așa cum vom vedea imediat mai jos, precum și în capitolele următoare, dar își are prima formulare în Europa, într-un text scris cu secole înainte de nașterea Cabalei. O

epistolă scrisă de Agobard, episcop de Lyon, în prima parte a secolului al IX-lea, este sursa uneia dintre cele mai importante și relativ precoce mărturii despre existența unui anumit tip de mitologeme printre evreii din Europa. Deși unii cercetători care nu se ocupau de mistica evreiască au atras atenția asupra scurtului fragment din epistola lui Agobard[58], contribuția sa la înțelegerea istoriei misticii evreiești a fost mai degrabă neglijată[59]. Unele dintre aceste mitologeme au paralele în literatura evreiască anterioară, mai ales în literatura *heikhalot*[60], iar alte părți ale acestei mărturii provin din anumite forme de *halakha* palestiniană, așa cum a demonstrat, într-un studiu incisiv, R. Bonfil[61]. Până în acest punct, nu s-ar părea că episcopul, care era mai degrabă împotriva evreilor, ar fi inventat tradiții stranii ca să le atribuie acestora. Totuși, printre numeroasele mitologeme existente în epistola sa figurează și una care nu are nicio paralelă anterioară în forme precedente de iudaism, deși există mai multe paralele mai târzii ale sale în literatura cabalistică și în forme de gândire neevreiești anterioare. Acesta sună în felul următor:

> Ei spun și că divinitatea lor este corporală și se distinge prin mădularele și funcțiile sale corporale și că, la fel ca noi, ea aude cu o parte a corpului, vede cu o alta și vorbește sau face tot ce face cu câte o altă parte; și astfel, corpul omenesc a fost plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, doar că el are degetele inflexibile și rigide, întrucât nu lucrează cu mâinile sale. El șade ca un rege terestru pe un tron purtat de patru fiare, iar casa lui este un fel de palat mare. *El gândește chiar și o mulțime de gânduri inutile și*

> *deșarte care, reduse toate la neant, se transformă în demoni*[62]. Cum am spus, ei relatează nenumărate lucruri abominabile despre zeul lor, astfel încât adoră o imagine pe care au plăsmuit-o și au înălțat-o pentru ei înșiși, în nebunia inimilor lor, nu pe adevăratul Dumnezeu, complet nestrămutat, despre care ei nu știu nimic[63].

Întregul fragment reflectă diferite concepte, dintre care pe unele le regăsim în diferite surse scrise evreiești anterioare. Degetele rigide sunt menționate într-o versiune specială a speculațiilor *Shi'ur Qomah*, menționată de un autor karait[64] și necoroborată de textele *Shi'ur Qomah* existente[65]. Descrierea lui Dumnezeu așezat pe un tron într-un palat amintește întru totul de literatura *heikhalot* și, în parte, de conceptul de corp divin, și avem astfel o dovadă relativ precoce a existenței acestui tip de literatură foarte departe de Orientul Mijlociu, unde a fost scrisă inițial. Mai mult decât atât, imediat după acest fragment există mai multe descrieri ale unor viziuni evreiești referitoare la scrieri care au fost discutate recent de către cercetători și n-ar trebui să ne preocupe aici[66]. Numai fragmentul evidențiat prin caractere cursive nu are paralele anterioare în textele evreiești. Demonii, sau cel puțin unii dintre ei, sunt descriși ca apărând din acele gânduri divine care nu s-au realizat, pentru că sunt calificate ca deșarte. Mă întreb dacă a existat vreo ipoteză potrivit căreia din alte tipuri de gânduri divine au apărut îngeri, așa cum vom vedea în unul dintre textele pe care le voi cita în secțiunea următoare. În orice caz, nu se presupune un dualism extrem și nici vreo sursă metafizic inferioară pentru demoni. Gândul sau gândurile divine sunt cele din care se nasc demonii, cel puțin

în unele cazuri. Timpul utilizat în fragmentul latin este prezentul, ceea ce implică un proces continuu, nefiind vorba deci de evenimente care s-au petrecut doar în timpurile primordiale.

Natura subiectelor menționate în fragmentul de mai sus reflectă anumite forme de poziții teologice și, după părerea mea, ele reprezintă concepții ce pot fi atribuite unor evrei din elită. Agobard menționează în același context că el stătea zi de zi de vorbă cu evreii, iar ei i-au revelat ceea ce el numește „misterele erorilor lor”[67]. În orice caz, nu există un motiv plauzibil de a le considera doar o tradiție „populară” și deci irelevante pentru dezvoltările de mai târziu ale Cabalei ca tradiție esoterică, așa cum pretindea Isaiah Tishby, care a speculat posibilitatea ca mărturia fie să nu aibă o fiabilitate deplină – poate fiindcă provine de la „*apostates*” [*sic!*] –, fie să aibă legătură doar cu un mic număr de evrei[68]. În ambele cazuri se făcea încercarea de a minimaliza relevanța mărturiei lui Agobard pentru o altă înțelegere a dezvoltării teoriei răului în Cabala. Însă dacă ar citi epistola lui Agobard, de a cărei fiabilitate se îndoiește, Tishby ar descoperi ipoteza că ideile existente în ea sunt considerate a fi nu mai puțin decât „misterele” evreilor menționate mai sus, iar cu un efort chiar mai mic, ar putea chiar să găsească o analiză interesantă a detaliilor ei, ca aceea publicată într-un studiu apărut în scrierea omagială [*Festschrift*] dedicată lui[69]. În mod ciudat, Tishby nu se referă la studiul lui Reuven Bonfil, sprijinit pe câteva detalii existente în fragmentul de mai sus și care include și o scurtă analiză bazată pe articolul meu.

În concluzie: mărturia lui Agobard este o dovadă importantă a existenței teoriei despre apariția răului din

gândirea divină printre evreii din Europa Occidentală, încă de la mijlocul secolului al IX-lea.

Răul și gândirea divină în Cabala din Castilia la sfârșitul secolului al XIII-lea

Nu poate fi nicio îndoială: conținutul epistolei lui Agobard le-a fost necunoscut evreilor medievali. Asta nu înseamnă că ideile pe care episcopul le atribuia evreilor care trăiau în Lyon au încetat să-i preocupe pe aceștia sau pe evreii din alte părți. Un anumit interes pentru gândirea divină, mai precis pentru „abisul gândirii" ca sălaș al acelui *Tohu* primordial, se poate discerne încă din Cabala provensală, așa cum vom vedea mult mai detaliat în capitolul 3, deși chestiunea răului nu este explicită acolo[70]. O preocupare aparte pentru problemele răului, care depășește cu mult ceea ce există în formele anterioare de Cabala, se remarcă la cabaliștii din Castilia începând din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, unii tratând în mod explicit conceptul de gând rău pe care urmează să-l discutăm imediat mai jos, în vreme ce de ceilalți ne vom ocupa în capitolul 4[71]. Cât despre subiectul care ne interesează aici, există paralele la concepția privind originea demonilor, așa cum este formulată în epistolă. Unul dintre principalii cabaliști activi în Castilia, R. Moshé din Burgos, a dedicat conexiunii dintre gândirea divină și crearea răului un fragment interesant, care va fi citat și discutat mai târziu în acest capitol.

Cea mai apropiată paralelă la poziția exprimată în epistola lui Agobard citată mai sus se găsește la un cabalist din secolul al XIII-lea, activ probabil în Castilia, al cărui nume este R. Yosef *ha-Ba' mi-Ṣuṣan ha-Birah*, care se poate traduce ca R. Yosef *care vine din Hamadan*, adică din Ecbatana, un oraș din Iran, dacă termenul *Hamadan* trebuie înțeles literal. El a activat cel mai probabil în perioada pe care eu o numesc fereastra de oportunitate a Cabalei, adică aproximativ între anii 1275 și 1295[72]. Gândirea sa cabalistică a fost investigată mai recent de mai mulți cercetători care au studiat scrierile sale neidentificate până acum, existente în manuscrise, dar nu prea există detalii semnificative despre viața lui sau despre ceea ce ne poate interesa aici chiar mai mult, originile sale, dat fiind numele său[73]. Era un cabalist teosofico-teurgic, ceea ce înseamnă că admitea statutul divin al celor zece *sefirot* și presupunea că activitatea umană poate avea un impact asupra dinamicii structurii sefirotice. În una dintre scrierile sale, citim:

> De unde au fost creați demonii? V-am dat de înțeles deja că acest lucru își are originea în gândul pe care El l-a gândit despre calamitatea [*por'anut*] lui Israel, fiindcă atât îngerii, cât și demonii au fost creați din gândire, dar cei dintâi au fost creați din gândul pur și frumos, iar aceștia din urmă au fost creați din partea stângă[74].

Într-adevăr, cu câteva rânduri mai înainte, același cabalist se întreba care au fost sursele îngerilor și demonilor:

> De unde au fost aceștia creați? Din gândul pur [*mahașava tehora*][75] care se înalță în fața Celui Sfânt, binecuvântat fie El, a fost creat un înger, iar din gândul calamității [*mahașevet ha-por‘anut*] a fost creat un demon […]. De aici demonii și spiritele și puterile rele [*maziqin*] și *lilin*, care au venit de la atributul [părții] stângi[76].

Natura specifică a gândului care generează îngeri și demoni nu este clară. Totuși, este evident că gândirea divină este cea care are puterea creatoare pentru a produce cele două forme de ființe supranaturale. Din contextul fragmentelor de mai sus reiese limpede că gândul pur corespunde *sefirei Hesed* sau milosteniei divine, în timp ce gândul calamității corespunde *sefirei Gevurah*, adică puterii legate de rău. Astfel, există o corespondență substanțială între ultimele două fragmente cabalistice și, într-o oarecare măsură, punctul de vedere atribuit evreilor din Lyon din secolul al IX-lea. Se cuvine să menționăm că atât mărturia lui Agobard, cât și fragmentele lui R. Yosef din Hamadan concordă în privința faptului că gândirea divină nu este considerată în mod necesar ca parte a unui context teogonic sau cosmogonic, ci ca având de-a face numai cu problema creației demonilor. Cel puțin în fragmentele lui R. Yosef din Hamadan citate mai sus este evident că demonii au fost generați de o putere rea, desemnată ca gândul calamității, care este descrisă ca fiind opusă gândului pur[77]. Această viziune despre demoni, *ședim*, ca provenind dintr-o putere divină negativă celestă, nu este în niciun caz un consens în literatura evreiască, unde demonii erau descriși, în termeni foarte tradiționali, ca îndeplinind cea mai mare parte din

preceptele rabinice, ca orice evreu tradițional[78]. Mă întreb dacă discrepanța dintre cele două citate, provenite din tratatul *Toledot ’Adam* al lui R. Yosef, în ce privește utilizarea singularului sau pluralului în referirea la demon/demoni, este semnificativă. În forma de singular, care trimite la ceva ca un arhanghel sau un arh-demon, similitudinea cu zurvanismul este și mai pronunțată.

Altundeva în același tratat, R. Yosef își imagina existența a zece grupe sau ranguri de impuritate care au fost create din cele zece *sefirot* pure și le descrie ca reziduuri [*pesolet*] ale celor pure[79]. Evident, și țin să subliniez acest lucru, R. Yosef nu vorbește despre primatul sau prioritatea puterilor rele, dar referirea sa la răul din gândirea divină este importantă, deoarece este o paralelă la mărturia lui Agobard, precum și la poziția zurvaniană.

De o deosebită importanță pentru unele subiecte din continuarea acestui capitol este discuția celor două decade de *sefirot*, pură și impură, menționate altundeva în acest tratat, cele din urmă fiind legate de cei zece regi idumei, discuție existentă într-un pasaj din R. Yosef care a fost din păcate corupt[80]. Aceste puncte de vedere diferă de cele citate mai devreme în carte, așa cum le-am discutat mai sus, ca și de alte discuții ale acestui autor din *Comentariul asupra Genezei*, care ne-a parvenit într-o manieră trunchiată. Acolo el descrie apariția a zece *sefirot* în „*H̲okhmah* primordială”, imaginate ca mâna dreaptă, pe când cele zece ranguri de impuritate sunt descrise ca apărând din mâna stângă[81]. Pe scurt, avem o teorie a unei pseudosimetrii subordonate. De fapt, există diferite explicații referitoare la sursa răului în scrierile aceluiași cabalist și orice încercare de a oferi un sistem bazat pe teoriile

sale este condamnată, după părerea mea, la eșec. Trebuie subliniat faptul că într-un studiu care se ocupă de influențele iraniene asupra iudaismului, Shlomo Pines a atras atenția asupra posibilului impact al unor surse iraniene asupra acestui cabalist[82].

O poziție similară cu cea a lui R. Yosef din Hamadan găsim și într-un fragment scris în aramaică, ce ține probabil de literatura zoharică, deși pare să fi fost păstrat mai întâi de un cabalist italian de la începutul secolului al XIV-lea, R. Menahem ben Benjamin Recanati. În *Comentariul la Pentateuh* al acestuia, care e plin de citate autentice din *Zohar* ce pot fi identificate în tipărituri și manuscrise, există un fragment care ne interesează cu deosebire în acest context. El nu se găsește în manuscrisele zoharice, dar a fost încorporat în colecția târzie de material zoharic publicat intitulată *Zohar Hadash*, fiind preluat, cel mai probabil, din cartea lui Recanati. Și acesta este, la rândul lui, un fragment trunchiat, tratând despre rațiunea poruncii sacrificiului, care are o paralelă destul de apropiată într-un fragment ebraic publicat anonim la sfârșitul *Sefer ha-Nefesh ha-Hakhamah* a lui R. Moshé din León. Voi examina mai întâi textul aramaic, ca să revin apoi la unele elemente din paralela sa ebraică, pentru câteva precizări:

> Pe partea stângă există o altă parte, impură, numită și gândire și numită gând rău, deoarece rangul de mai sus se numește *rău* și acesta este motivul pentru care se numește gândul cel rău. Acesta este compus din toate vrerile rele și din toate chibzuielile rele și din toată reaua curvie și din toate lucrurile rele din lume, și acesta este motivul că prin

toate aceste vreri oamenii se pângăresc pe ei înșiși. Pe acest gând rău se ridică diferite ranguri impure, și toate se ridică spre a-i spurca pe oameni, folosindu-se de aceste vreri și chibzuieli ale gândului rău, și atunci persoana se prihănește din pricina lor și aderă la acea parte. Iată de ce omul vrea să sacrifice un holocaust pentru a se purifica, fiindcă, atunci când sacrifică, el vrea să-și abată voința înspre gândul sfânt. Iar norul se înalță din aceste grăsimi și din unele mădulare [*’immurim*] interne în acele locuri, iar gândul rău se înalță[83] primul și toate iau din el și se satură cu el. După aceea, un alt nor se ridică, iar acesta este mai subtil [...], iar când persoana se separă de gândul rău și trece de partea gândului pur[84], astfel încât totul aderă, mai mult decât orice, la gândirea celestă închisă[85], atunci totul devine unul[86].

Ceea ce mă interesează aici în primul rând este conceptul de gând rău care constituie sursa altor rele, legate de dorințele omului. Gândul rău este reificat și descris ca aflându-se pe partea stângă. Această interpretare este provocată de o lectură tare a sintagmei clasice *Ma<u>h</u>așava Ra‘ah*, ca și cum ar fi o formă construită, ceea ce înseamnă că este gândirea răului, adică gândul asupra căruia există o putere rea, desemnată ca un rang, cu alte cuvinte, o formă de entitate ipostatică. Acesta este mai degrabă statutul ontologic vag al gândului și al răului. Acest gând este descris ca aparținând părții stângi, dar mă întreb dacă ea este *sefira Gevurah*, și poate că termenul *ra‘ah* este cel care trebuie înțeles astfel. În orice caz, tocmai această din urmă entitate este considerată a fi sursa impurităților oamenilor. Din acest punct de vedere, gândul

rău este imaginat ca sursă a răului într-un mod ce amintește de gândul rău care l-a generat pe Ahriman, sursa faptelor rele din lumea de jos.

De fapt, fragmentul zoharic presupune că partea grasă a holocausturilor se înalță și satură rangurile rele, eliberând astfel gândul uman de prezența extensiei părții rele cerești și permițând aderarea gândirii umane, acum liberă, la gândirea celestă, în scopul unificării întregului domeniu sefirotic. Astfel, latura rea este concepută ca primind o parte din sacrificiu și fiind săturată de primul „nor” care emerge din combustia holocaustului. Verbul *RWH* reflectă acest act de provocare a sațietății puterilor rele prin consumarea miresmelor de la sacrificii și apare atât în discuțiile aramaice, cât și în cele ebraice ale acestui subiect. Așadar, oferind o parte laturii stângi sau gândului rău, este posibilă sustragerea gândului uman – posedat mai înainte de prezența răului cauzat de aderarea gândirii la rău și atragerea acestuia asupră-i – de sub impactul său pernicios, permițându-i-se astfel un contact cu gândirea celestă, o mișcare reprezentată alegoric de un al doilea nor al holocaustului. Se cuvine să menționăm că apariția gândului rău, dubiu sau descompunere care l-a generat pe Ahriman, se produce după o mie de ani de sacrificii făcute de Zurvan.

R. Menahem Recanati a exprimat și el un punct de vedere similar la începutul activității sale literare, în introducerea *Comentariului la porunci*: „…din partea stângă sunt emanate toate impuritățile și vrăjitoriile și demonii, așa cum am explicat, iar ea e numită în cartea *Zoharului* gând rău, iar din partea dreaptă apare inversul”[87].

Permiteți-mi să abordez mai întâi un fragment cabalistic anonim, publicat împreună cu diversele secrete cabalistice la sfârșitul ediției tipărite a cărții *ha-Nefesh ha-<u>H</u>akhamah* a lui R. Moshé din León, care nu-i aparține însă, după părerea mea, acestui cabalist[88]. Există ipoteza că „gândirea [umană] este capul [adică începutul] tuturor acțiunilor și că ea se apropie tot mai mult de gândirea celestă pentru a lega totul laolaltă, până la acel gând care se numește «totul»”[89]. Sunt două gândiri celeste menționate aici: cea superioară, numită și „gândire închisă”, ca în fragmentul zoharic, ceea ce corespunde primei *sefire*, și gândirea inferioară, legată de *sefira Yesod*, simbolizată aici de termenul *kol*, „totul/toate”. Prin înălțarea gândului uman purificat la cer, domeniul sefirotic ce se întinde între *Keter* și *Yesod* este unificat. Astfel, două forme de cult sunt discutate deopotrivă în textul zoharic și în cel ebraic anonim, ambele scrise, după părerea mea, de același autor: prima formă este legată de gândul rău care a fost înduplecat prin corupere[*1] să elibereze gândirea umană din strânsoarea în care o ține[90], cealaltă fiind întoarcerea gândirii umane eliberate la gândirea pură celestă.

Însă sacrificiul este înțeles drept culminant într-o a treia fază: rostul său este de a elibera gândirea cuiva de sub dominația gândului rău, pentru a facilita astfel aderarea la gândul pur și pentru a provoca apoi unificarea domeniului sefirotic. De fapt, supoziția că sacrificiul are de-a face cu partea stângă sau impură este formulată într-un manuscris anonim ce reflectă tradiții cabalistice castiliene, într-un mod foarte interesant: „Toate sacrificiile posedă ceva din partea stângă, și anume reziduurile pe care le-am menționat mai înainte”[91]. Trebuie să spunem că, potrivit unei alte discuții

zoharice, există o conexiune între gândul rău și sacrificiu: cabalistul anonim înțelege funcția ritualului ca pe o ardere a gândului rău și o extirpare a lui din sfințenie[92]. În ambele cazuri, este dificil să discernem existența unui efort de a integra sau reintegra răul și binele, așa cum se întâmplă în una dintre viziunile din *Zohar*[93].

Afinitățile conceptuale dintre textul zoharic în aramaică și textul ebraic anonim, pe de o parte, și concepțiile lui R. Yosef din Hamadan despre gândul cel rău ca o entitate ipostatică, pe de altă parte, sunt absolut evidente și sunt chiar mai convingătoare dacă le comparăm cu scrierile lui R. Moshé din León, care nu recurge la o astfel de viziune ipostatică despre „gândul rău”, așa cum nu o face nici R. Yosef Gikatilla în scrierile sale ulterioare, teosofice[94]. Așa cum a subliniat Elliot Wolfson, există în *Zohar* un anumit rol jucat de partea cea rea în cult, pe când în scrierile rabinului din León nu se regăsește o asemenea concepție[95]. Totuși, expresia *Maẖașava Ra‘a* indică, în unele texte zoharice, o entitate ipostatică[96]. Pe baza acestei distincții, putem admite posibilitatea unei influențe a concepțiilor lui R. Yosef din Hamadan asupra corpusului zoharic, un punct de vedere avansat de Yehuda Liebes referitor la alte subiecte[97]. Pe de altă parte, este clar că există o afinitate terminologică între textul zoharic tradus mai sus și R. Moshé din León, din cauza recurgerii la termenul destul de rar *Maẖașava Setuma* într-un context similar, așa cum am menționat mai sus. Vom reveni la această chestiune *infra*, în „R. Moshé ben Șem Tov din Léon (1248 – cca 1295)”.

Literatura zoharică

După cum am văzut în secțiunea precedentă, în corpusul zoharic[98] exista un fragment semnificativ consacrat statutului ipostatic al gândului rău legat de *sefira* judecății stricte, care este o ipostază relativ inferioară. Totuși, acolo nu exista chestiunea precedenței gândului rău asupra celui pur, ci ipoteza unui tip bifurcat a două ipostaze de gândire, una bună sau pură, iar cealaltă rea, aflată la un nivel inferior al lumii divine. Aș dori să abordez aici o altă atitudine față de sursa răului care se poate identifica pe cel mai înalt tărâm al divinității. Este vorba despre diferite abordări zoharice, pe care eu propun să nu le armonizăm, ci să vedem în ele reflectarea unor atitudini diferite, care pot sau nu să provină dintr-o sursă anterioară unificată. În prealabil însă, permiteți-mi să abordez și o altă chestiune care se referă la modul în care îmi imaginez eu evoluțiile care au generat bogata literatură zoharică.

Într-unul din studiile mele, discutând despre contextul emergenței corpusului zoharic, am propus un punct de vedere diferit de cel dominant în cercetarea de specialitate – al lui Scholem și Tishby –, care presupune că în Castilia a existat un punct de fuziune al unei varietăți de tradiții evreiești esoterice, care ajungeau acolo din diverse arii culturale, evreiești și neevreiești, iar această imagine de fundal includea următoarele afirmații:

> Încă înainte de anul 1270, provincia Castilia devenise un important centru de întâlnire a cabaliștilor. [...] Putem așadar considera Castilia dintre 1270 și 1290 drept punctul

> de întâlnire a tuturor principalelor curente din Cabala. […] Aceste două decenii au asistat la fazele finale ale celor mai multe tradiții cabalistice vechi și la nașterea unei abordări mai complexe a Cabalei ca disciplină ce cuprindea orientări de gândire mai înainte eterogene. Acest nou mod de abordare, reprezentat în principal de trei cabaliști – Gikatilla, rabinul din León și Yosef din Hamadan –, ca și de către *Zohar*, reprezintă ceea ce propun să numim „Cabala inovatoare” spaniolă […]. Acum venise vremea când cabaliștii învățaseră temele acestei misterioase melodii și erau în măsură să compună variațiuni noi, elaborând vechile motive și creând altele noi. Această nouă operă a fost *Zoharul*, care a constituit atât prima izbucnire, cât și culmea unei creații cabalistice simbolice.

> În nota atașată acestor considerații, nota 66, se spune:

> Această concepție despre *Zohar* ca zenit al unui proces determinat care s-ar fi petrecut în cursul a două decenii, de la 1270 la 1290, nu este însă identică teoriei susținute de Scholem sau de Tishby, potrivit căreia opera aceasta este compoziția exclusivă a lui R. Moshé din León. Consider în schimb că, în interiorul acestei *œuvre* cabalistice, care a beneficiat de avantaje importante provenind din apariția simbolismului liber, au fost contopite elemente mai vechi, printre care concepții și simboluri teosofice, poate chiar și scurte tratate…[99]

Ceea ce înțelegeam acolo prin elemente mai vechi nu era doar o anumită teorie a răului, analizată cu câțiva ani mai

înainte în articolul meu despre „Gândul rău al Divinității”, ci și câteva tratate de dimensiuni mai mici, cum ar fi unul referitor la Enoh, care mi-au atras atenția în mai multe rânduri și care ar putea exemplifica persistența unor texte mult mai vechi în interiorul *Zoharului*[100]. Eu am propus o lectură a *Zoharului* pornind de la mai mult decât un singur fundal, deci nu doar în cadrul dezvoltării Cabalei în Spania, ci și pe fondul unor tradiții ipotetic mult mai vechi, nu numai al celor reprezentate la început de așa-numiții cabaliști „gnostici” din Castilia, ci luând în considerare chiar teme așkenazi și poate chiar unele hermetice, precum și acele teorii ale răului încorporate în *Zohar* care pot proveni din zurvanism, prin intermediul tradițiilor evreiești din Franța. Asta nu înseamnă, insist, că aș crede în vechimea literaturii cabalistice, așa cum o pretind cabaliștii înșiși, sau a literaturii zoharice, ci raționamentul meu se referă la posibilitatea ca unele teme și poate chiar documente mai timpurii să fi alimentat literatura medievală numită Cabala. Această propunere de înțelegere a *Zoharului* diferă de teoria recentă despre un grup sau niște grupuri de cabaliști ce ar fi participat, probabil, la compunerea literaturii zoharice – așa cum au propus Yehuda Liebes și, într-un mod diferit, Ronit Meroz –, deși s-ar putea eventual combina cu aceasta.

Conceptul despre precedența impurității asupra purității, existent în sursele evreiești și neevreiești menționate mai sus, a fost proiectat, în alte discuții existente în literatura zoharică, asupra proceselor teosofice care au loc în cea mai înaltă sferă divină. Astfel, de exemplu, aflăm dintr-o discuție zoharică, a cărei sintaxă și al cărei conținut sunt departe de a fi clare, punând, prin urmare, probleme de traducere:

> Vino și vezi: capul[101] începutului credinței[102], Candela tenebrelor[103] a străfulgerat în Gândire și s-a înălțat/petrecut în Gând, și a provocat apariția multor scântei scăpărătoare [și le-]a aruncat în 320 de părți[104], și a curățat reziduurile [*pesolet*] [existente] în gândire[105], iar ea a fost purificată. Astfel deci, într-un mod similar cu acesta, s-a înălțat în Gândire, după ce fusese purificată de reziduurile ei, iar ea a fost purificată. Cele care aveau nevoie au fost într-adevăr desăvârșite. Când s-a înălțat, în Gând s-a înălțat, iar totul este așa cum e necesar: bucurie dintr-o parte și tristețe dintr-o parte[106].

Acest fragment compact reprezintă gândirea divină ca arenă a două evenimente diferite: străfulgerarea puterii superioare, candela tenebrelor, în gândire, care provoacă un proces; iar apoi extirparea reziduurilor sau purificarea acelei gândiri. O formă de putere penetrează gândirea, iar reziduurile sunt evacuate de acolo. Oricât de mitică este imagistica utilizată aici, tabloul este mai degrabă cel al unei ordini considerate a fi necesare, iar rezultatele ei – pozitive. Separarea de reziduuri prin generarea unor scântei, cu ivirea în paralel a tristeții, este concepută ca o contrapondere la bucurie. Totuși, potrivit debutului acestui fragment, precum și unei alte declarații din *Zohar*[107], puterile răului sunt cele care au apărut mai întâi, iar procesul de *catharsis* al gândirii divine înaintea emanării sistemului sefirotic este, prin urmare, absolut evident. Scânteile sunt concepute aici ca fiind reziduurile eliminate prin aruncarea acestor scântei în toate direcțiile[108]. Dat fiind că este menționat „începutul credinței”,

este evident că gândirea în cauză este o entitate foarte înaltă, prima sau poate a doua *sefiră*.

Existența unor reziduuri în gândirea divină din fragmentul zoharic amintește de teoria descompunerii în legătură cu apariția lui Ahriman din gândirea lui Zurvan în unele texte zurvaniene, după cum am menționat mai sus. În *Zohar*, înțeleg acest act ca eliminare a reziduurilor în cadrul procesului de realizare a unui stadiu de perfecțiune. Din context, care se ocupă de începutul sistemului sefirotic, este evident că gândirea reprezintă aici prima *sefiră*. Cât despre posibila origine a aspectelor negative existente în gândirea celestă, vom avea mai multe de spus ulterior în această secțiune.

Într-o altă compoziție zoharică, ce împărtășește cu literatura *'Idra'* tonul solemn și modul mai obscur al discursului ei, scânteile sunt descrise din nou ca făcând parte dintr-o construcție din lumea celestă, iar în acest caz negativitatea unora dintre ele este absolut evidentă:

> Când Capul Alb [*Reișa' Hiwwra'*] a pregătit tronul pe stâlpi de diamante fine, între aceste pietre prețioase se afla un diamant cu aspect fin și cu o constituție frumoasă [...] care scăpăra în șaptezeci de culori, [iar] aceste șaptezeci de culori străluceau pe fiecare parte, iar cele șaptezeci se separaseră din cele trei culori, din acele scântei, în scânteile scânteilor în patru părți ale lumii. A existat aici o scânteie care era puternică, [aflată] de partea stângă[109].

Imaginea scânteilor ca indiciu al unui proces primordial există și mai devreme în Cabala și în alte părți ale literaturii

zoharice[110]. Cea mai apropiată paralelă la citatele de mai sus pare a se găsi în cele mai enigmatice și influente tratate din teosofia zoharică, *'Idra' Rabba'*, Marea Adunare [Sfântă], și *'Idra' Zutta'*, Mica Adunare [Sfântă][111]. Potrivit lui Yehuda Liebes, aceste părți ale *Zoharului* sunt mai târzii și au fost compuse, probabil, cândva după 1291, când regii creștini din țara lui Israel au fost înlăturați de mameluci[112]. În vechea compoziție stă scris:

> Am fost învățați că: atunci când a stat în intenția Capului Alb[113] să acționeze cu slavă întru propria-i onoare, el a pregătit, a pus la punct și a produs din Candela tenebrelor o singură rază, iar aceasta s-a răspândit în trei sute șaptezeci de direcții[114]. Scânteia a rămas, iar aerul pur în mișcarea-i de rotație a început să iasă și să sufle asupra ei[115].

Într-o altă compoziție, *'Idra' Zutta'*, care vizează continuarea precedentei, citim:

> Până la facerea lumii, ele nu se priveau [unele pe altele] față în față, iar acesta e motivul pentru care lumile primordiale au fost distruse și lumile primordiale au fost făcute. Iar cele care n-au fost făcute într-un mod stabil – *be-tiqquna'* – s-au numit scăpărări și scântei [...]. Scânteile [*ziqin*] se numesc scăpărări [*nițoțin*] [și] sunt ca fierarul, când lovește în fier el provoacă scăpărarea scânteilor [*ziqin*] în toate direcțiile, iar ele sunt cele care ies înflăcărate și scânteind și se sting imediat[116], și sunt numite lumi primordiale. Iată motivul pentru care ele sunt

> distruse și n-au rezistat până în momentul în care s-a creat *‘Atiqqa’ Qadișa’*[117] și artizanul s-a apucat de treaba lui. Iar despre asta suntem învățați în învățătura lor[118]: că scăpărarea a generat scântei în 320 de părți, iar acele scântei sunt numite lumi primordiale și au pierit imediat […]. Din „Candela tenebrelor” a ieșit o scăpărare, un ciocan puternic, care a lovit și a generat scântei, lumile primordiale, iar ele s-au amestecat cu aerul pur și s-au îndulcit reciproc[119].

Este evident că acest fragment constituie o interpretare a mitului lumilor primordiale din *Genesis Rabba’*, care a fost combinat cu imaginea scânteilor ce se sting. Pe de altă parte, paralela la primul citat de mai sus este și ea evidentă: cele 320 de scântei. Totuși există unele diferențe, care sunt importante tocmai din cauza organizării celor două discuții în jurul uneia și aceleiași imagini. Conceptul de „Candelă a tenebrelor” a fost înlocuit de termenul mai antropomorf *‘Atiqqa’ Qadișa’*, capul celest, descris acum ca artizanul care produce și răspândește scântei. Evident, acest termen reprezintă puterea creatoare care este capabilă să genereze o structură stabilă, dar numai după o serie de încercări care au eșuat. Se pare astfel că există aici o dualitate de factori primordiali activi: mai întâi fierarul, care este o paralelă la actele Candelei tenebrelor, *Bușina’ de-Qardinuta’*, iar apoi *‘Atiqqa’ Qadișa’*. Primul este incapabil să plăsmuiască o structură stabilă, din cauza dispersiei scânteilor în toate direcțiile, al doilea își face „treaba lui”, care se referă cel mai probabil la structura sefirotică. De fapt, o structură antropomorfă a divinității, abundentă în detalii, este emblema teosofiei ce caracterizează cele două compoziții zoharice.

Ziqin sau scânteile sunt, cel mai probabil, identice cu „lumile antice”. Natura lor poate fi dedusă pornind de la două puncte diferite: au fost îndulcite, acesta fiind un verb legat de atenuarea unor aspecte izbitoare ale unei anumite entități. Pe de altă parte, poate fi dedusă ca fiind în opoziție cu aerul pur, căci altfel amestecul între cele două n-ar avea sens. Deosebit de important în acest fragment pentru discuțiile de mai jos este apariția verbului *mit‘arevei*, care înseamnă „s-au amestecat”. Se cuvine să subliniem că valența negativă a termenului „scântei”, *ziqin*, poate avea de-a face cu termenul *maziqin*, care apare în *Zohar* împreună cu concepte legate de reziduuri și demoni[120].

Să încercăm să clarificăm începutul acestui fragment, care face aluzie la motivul pentru care lumile primordiale nu au persistat: ele nu s-au privit „față în față”. Această deficiență este descrisă ca fiind ceva inadecvat – *la’ be-tiqquna’* –, incapabil să asigure o structură stabilă. Ipoteza mea este că aici cabalistul anonim face aluzie la imaginea creării oamenilor spate în spate, adică la entitatea androgină, incapabilă de reproducere sau procreație, motiv pentru care ei sau el emit sămânța în toate direcțiile[121]. Există un text important în literatura zoharică, enigmaticul *Sifra’ di-Țeni‘uta’*, care este tipul cel mai apropiat de teosofia din *’Idrot*, unde se găsește un fragment care poate consolida sugestia mea. În primul capitol al acestei compoziții stă scris:

> Căci până când a existat un echilibru, ei nu s-au privit față în față, iar regii primordiali au pierit și coroanele lor au dispărut, și pământul a fost nimicit. Până când capul

Albului tuturor Albilor a rânduit și a conferit veșmintele slavei[122].

Așa cum a subliniat Daniel Matt, acest fragment are o legătură cu structura masculin-feminin care lipsea la început[123]. Eu deduc de aceea că și fragmentul *'Idra' Zutta'* se referă la lipsa configurației masculin-feminin față în față. Asta înseamnă că ipotetica structură androgină celestă spate în spate este concepută ca fiind negativă[124]. Aș adăuga că echilibrul, *matqala'*, indică nu doar două entități sexuale diferite, ci și o anumită egalitate între ele. În plus, „Candela tenebrelor" a fost identificată de cercetătorii din acest domeniu ca făcând aluzie la o entitate falică[125], ceea ce ar duce la viziunea potrivit căreia scăpărările și scânteile sunt nu doar entități luminoase, ca în parabola fierarului, ci și semințe, adică *semen virile*, vărsate în van, probabil în toate direcțiile[126], și care s-au amestecat cu aerul fiindcă n-au fost inseminate într-un pântec de femeie. Așa cum susține deja tradiția rabinică, cel puțin implicit, din aceste semințe au fost creați demonii. Pentru cabaliști, chiar de la primele documente, cum ar fi *Sefer ha-Bahir*, circuitul materialului seminal este un aspect important al metabolismului cosmic, iar importanța lui a crescut odată cu evoluția de la literatura zoharică la Cabala lui Luria. O disfuncție a masculinului, care este imaginată ca deversare a spermei într-un loc impropriu, este concepută ca sursă a răului, iar viziunea mântuirii, legată de *tiqqun*, este asociată în Cabala zoharică cu un act sexual perfect în cer, în care organul ce reprezintă conductul spermei inseminează femela corespunzătoare[127].

Țin să subliniez aici, pe scurt, doar că simbolismul falic larg răspândit în Cabala, înțeles de unii cercetători esențialmente într-o manieră anatomică, ar trebui imaginat mai degrabă într-un mod mai fiziologic și activ, și anume cu rolul de a ejacula sperma, o interpretare care are a face și cu rolul chintesențial atribuit de principalele școli de Cabala idealului procreației. Potrivit unei exprimări explicite a lui Cordovero, precum și multor altor declarații implicite, falusul este descris ca „organul seminței”. Numeroase neînțelegeri savante ale discuțiilor cabalistice pot fi evitate ușor printr-o astfel de schimbare în modul de a înțelege un ideal fundamental în formele tradiționale de iudaism, procreația, și în multe forme de Cabala care au urmat aceste tradiții și care au creat suprastructuri pentru a explica semnificațiile ei ascunse.

O asemenea lectură se potrivește perfect, de exemplu, cu menționarea regilor Edomului, care erau descriși în *Zohar* ca murind fiindcă nu erau căsătoriți[128]. Inseminarea seminței sfinte într-un loc impropriu, cum s-a întâmplat în cazul lui Avraam, este descrisă în *Zohar* prin termenul *ta‘arovet*, „amestec”, iar acest amestec trebuie curățat de componentele sale negative, așa cum s-a întâmplat cu nașterea lui Ișm‘a’el[129]. Mai mult, termenul *nițoț*, „scânteie”, poate să însemne în Antichitatea târzie și în ebraica medievală și o picătură de spermă[130]. De fapt, lectura atentă a oricăror texte cabalistice, urmând ca unele dintre ele să fie discutate sau cel puțin menționate mai jos în note, arată că *semen virile* poate fi descris ca unul dintre puținele „simboluri cuprinzătoare”, adică termeni care se referă la cea mai mare parte sau la totalitatea domeniului sefirotic și la influxul care trece prin el,

cum mai sunt, de exemplu, numele divin, *anthropos* celest sau arborele celest[131]. Însă, mai mult decât celelalte simboluri cuprinzătoare, sperma este una dintre cele mai dinamice și sensibile teme din istoria Cabalei, dat fiind că ea face parte din viața mundană și nu doar din imaginarul religios.

Permiteți-mi să insist asupra noțiunii de sămânță/seminție a lui Israel, cardinală pentru numeroase discuții de mai jos. Versetul din *Isaia* 45.25, care poate fi tradus ca „Întru Domnul se va îndrepta toată seminția lui Israel”, a fost punctul de pornire al unei polemici între viziunea mult mai organică și particularistă din iudaism și lecturile mai spirituale și potențial universaliste ale versetului în creștinism. Lecturile evreiești, în cea mai mare parte a lor, au subliniat, conform unor paralele din Biblia ebraică, continuitatea națională, genetică, în timp ce lecturile creștine, esențialmente pauline, au găsit în afinitățile spirituale cu Dumnezeu, practic cu Isus, chintesența glorificării viitoare[132]. După părerea mea, accentul zoharic pe materialul seminal provine probabil dintr-o concepție esoterică anterioară din Cabala, existentă în cercul lui Nahmanide[133], precum și din confruntările cu afirmațiile creștine despre *verus Israel*, ca o entitate mai degrabă spirituală decât națională. Indiferent dacă acest complex de viziune genetică asupra materialului seminal este legat de cele două direcții ale seminței, cea pozitivă și cea negativă din *Facerea* 3.15, este o chestiune interesantă în sine, dar de care nu ne putem ocupa aici. Discuțiile cabalistice de mai sus și altele – despre care vom discuta mai jos – sub influența lor constituie o mitologizare a centralității seminței/seminției lui Israel, în termenii unei drame divine cu privire la o culpă în comportamentul sexual divin[134]. Putem

vorbi, probabil, despre evenimente presefirotice, concepute ca un secret în anumite părți ale literaturii zoharice. Se cade să subliniem faptul că în literatura zoharică și, ca urmare a ei, la mulți alți cabaliști există o corelație între accentul pus pe spermă și importanța fiului.

Trebuie subliniat că, într-un important text integral publicat de R. Ițḥak din Acra, juxtapunerea mitului din *Genesis Rabba'* care vorbește despre lumile distruse și a celuilalt mit, despre sămânța vărsată de Adam, este evidentă. Este, cel mai probabil, o juxtapunere independentă de fragmentul zoharic examinat aici. R. Ițḥak tratează cele două mituri în contextul precedenței răului, într-un fragment ce urmează a fi tradus și analizat *infra*, în capitolul 4. Dacă am dreptate în privința faptului că această tratare n-a fost influențată de *Idra'*, atunci avem poate dovada existenței unui tip de gândire proto-*Idra'* în Castilia sfârșitului de secol al XIII-lea[135]. În acest context, țin să reamintesc conexiunea larg răspândită între cap și creier – și deci gândire –, pe de o parte, și materialul seminal, pe de altă parte. Această viziune fiziologică este veche: ea se regăsește și la Galen și apare în Cabala încă din primele sale faze, în cartea *Bahir*. Este legată de viziunea primei sau uneori a celei de-a doua *sefire* ca gândire și cap, și a celei de-a noua *sefire* ca falus.

Interpretarea culpei divine primordiale ca irosire a seminței, oferită mai sus, concordă, după părerea mea, cu atitudinea zoharică față de emisia extrauterină a spermei, care a fost imaginată ca unul dintre cele mai rele păcate posibile, mai grav decât oricând în iudaismul de odinioară[136], o concepție cuplată cu accentul pus pe importanța capitală a procreației[137]. Cele două moduri de comportament se

completează unul pe celălalt nu doar logic, ci și în virtutea importanței care li se acordă în tradiția evreiască, îndeosebi în cea cabalistică. Se poate spune că acest ideal de procreație este legat de o atitudine mai general pozitivă față de realitate, o anumită formă de *amor mundi*, ca să recurg la expresia utilizată de Hannah Arendt. Pe scurt, apariția structurii celeste articulate, după o formă de androginie care implica emisia unor scântei/semințe, semnifică faptul că structura apropriată a masculinului și femininului, „echilibrată” – indicând poate o formă de egalitate[138] –, reflectă maniera în care cabaliștii teosofico-teurgici își imaginau structura de bază a domeniului lor divin: el conține componente masculine și feminine, căci este destinat să genereze suflete prin acuplarea dintre componentele masculine și feminine[139]. Permiteți-mi să subliniez că versiunea zurvaniană a zoroastrismului implică, pe de o parte, că această divinitate este bisexuală, iar pe de altă parte, rolul jucat de sămânța cosmică în cosmogonie[140].

Nu în ultimul rând, interpretarea textului *’Idra’ Zutta’* ca vorbind despre o structură androgină celestă, preexistentă structurii sefirotice și imaginată ca negativă, concordă cu teosofia antropomorfă mai generală a cărții *Sifra’ di-Ṭeni‘uta’* și a literaturii *’Idrot*, precum și cu acele părți din comentariul zoharic al *Cântării Cântărilor* care sunt apropiate de literatura *’Idrot*, așa cum a subliniat Sh. Asulin, care a pus în lumină și importanța aspectelor androgine ale acesteia[141]. Dacă această ipoteză este acceptată, putem descrie dezvoltarea imagisticii antropomorfe în aceste compoziții ca pe o mișcare pornind de la o structură mai unificată spre una mai diferențiată, vizând crearea unor lumi, adică a unor suflete și mai variate, iar apoi, prin oameni, crearea copiilor. Este de fapt tiparul general al

primului capitol din *Facerea*[142], unde androginul nediferențiat este conceput ca neprocreator, și unde actele de diviziune, care sunt fundamentale pentru întregul capitol, culminează cu separarea bărbatului și femeii. Conceptul de gând rău al lui Dumnezeu îl ajuta pe cabalist să regândească primul capitol al *Facerii* într-o nouă manieră, proiectând evenimentele extradivine în cea mai înaltă sferă divină.

O altă imagistică esențială pentru teoriile despre răul primordial care au devenit influente în dezvoltările ulterioare ale Cabalei este interpretarea listei regilor edomiți din *Facerea* 36.31 ca reprezentând lumile primordiale care au fost distruse[143]. Termenul „edomit” este asociat în ebraică cu culoarea roșie, asociată la rândul ei pe scară largă în Cabala cu atributul răului. Faptul că ei sunt menționați ca domnind înaintea domniei fiilor lui Israel, potrivit *Facerii* 36, a fost interpretat ca o referire la preexistența răului înainte de apariția binelui, iar exemple pentru acest tip de imagini vor apărea în numeroase texte pe care le vom analiza mai jos, îndeosebi în capitolele 4 și 5.

Voi încerca să înțeleg acum care au fost temele ipotetice implicite care au inspirat discuțiile enigmatice de la începutul cărții *Sifra’ di-Țeni‘uta’* și din literatura *’Idrot*. Înainte de apariția structurii articulate și persistente a celor zece *sefirot* sau a configurațiilor antropomorfe a existat, presupun, un moment al unor entități neechilibrate, inadecvate, care nu stăteau față în față, asociate cu entități efemere, descrise ca scăpărări și scântei. Această situație nefastă a fost corectată când a apărut ierarhia unor puteri așezate față în față. Ipoteza mea este că, înainte de a apărea structura temporală, care constituie probabil prima fază, nereușită, a creației, a existat o

entitate al cărei act a cauzat această fază. Dacă ipoteza mea în privința naturii androgine a primei faze este acceptată, putem găsi o paralelă în primul capitol al *Facerii*, când aspectul androgin al lui Adam, similar cu cel al lui Dumnezeu potrivit *Facerii* 1.27, este urmat de o disecție care generează femeia, ca pandant sexual al lui Adam. Faza inițială este concomitentă în primul capitol al *Facerii* cu descrierea cosmogonică, unde sunt menționate puterile haosului. Cu alte cuvinte, realitatea haotică extradivină a fost integrată în lumea intradivină, ca o trimitere la frazele teogonice inițiale de autorevelație. În orice caz, țin să subliniez că tocmai la sfârșitul ei, care este probabil și punctul ei culminant, *’Idra’ Zutta*’ descrie modul în care sperma străbate domeniul sefirotic, în cadrul reprezentării morții orgiastice a Rabinului Șimon bar Iohai, într-un act de unire sexuală cu *Șehina*[144]. El este descris acolo ca exclamând cuvântul *H̱ayyim*, adică „viață”, o chestiune ce poate fi asociată cu interpretarea rolului spermei. Este moartea sa înțeleasă ca o rectificare a stării primordiale descrise mai sus, la începutul textului din *Sifra’ di-Ṭeni‘uta’*, ca o situație de non-față-în-față, și a ejaculării spermei, ca în ipoteza de mai sus? Un răspuns pozitiv ar trebui să presupună o anumită formă de coordonare literară și conceptuală între cele două compoziții, iar dacă supoziția este corectă, atunci aceasta face parte dintr-o formă de apoteoză a uniunii, asociată cu ceea ce se considera a fi un tip apropriat de inseminare. Și începutul textului *’Idra’ Zutta’*, care tratează despre echilibrul, plauzibil egalitatea dintre bărbatul celest și femeia celestă, presupune importanța subiectului în acest tip de literatură zoharică.

În acest context, țin să remarc și faptul că debutul însuși al *Zoharului* (I, f. 15a) include un fragment unde este menționată

inseminarea *sefirei Binà* de către *sefira Hokhmah*. Eu văd aici mai mult decât o remarcă statistică asupra recurenței unei teme, chiar indicarea unei anumite axiologii care a conceput uniunea sexuală ideală, ce constă într-o transmitere a materialului seminal, o concepție care a rămas importantă în direcția Cabalei influențate de gândirea zoharică, așa cum vom vedea în numeroase cazuri în acest sens, iar ca urmare vărsarea în van a seminței a fost concepută ca un păcat major. Rolul jucat de imagistica materialului seminal ca un simbol cuprinzător, așa cum am subliniat mai sus, coroborează această observație.

Sau, cu alte cuvinte: relatarea biblică a creației începe cu o anumită formă de confruntare între Dumnezeu și puterile sumbre, precedente probabil, dar se termină cu androginie, dihotomie și culminează cu imperativul procreației, în timp ce pentru cabaliști, nu numai *Zoharul*, după cum vom vedea mai detaliat în capitolul 5, ci chiar procesul creației începe cu procreația divină, legată poate de androginie, care a devenit tiparul proceselor emanaționale, și culminează cu crearea lumii inferioare. Această inversare radicală juxtapune puterile sumbre cu începutul unei anumite forme de procreație eșuată și căzută. În timp ce Biblia ebraică era interesată, cel puțin în școala sacerdotală, să elimine natura lui Dumnezeu din cea a creației Sale, cei mai mulți dintre cabaliști erau interesați să creeze o continuitate ontologică între cele două, în contextul accentului pus pe totalitatea inclusivă. În timp ce cabaliștii erau interesați de o interpretare a creației bazată pe analogia și imitația reproducerii umane, școlile sacerdotale erau preocupate de disparitatea dintre cele două.

R. Moshé ben Șem Tov din León (1248 – cca 1295)

Un contemporan al lui R. Yosef din Hamadan, mult mai bine cunoscutul R. Moshé ben Șem Tov din León[145], activ în câteva orașe din Castilia, a fost și el interesat cu deosebire de procesele care au loc în gândirea divină, precum și de chestiunile legate de *Tohu* și rău la cel mai înalt nivel al divinității. El a fost considerat de numeroși cercetători drept cabalistul care a scris cea mai mare parte a *Zoharului*, deși recent această declarație fără rezerve a fost pusă la îndoială[146].

Indubitabil, acest cabalist afișează un interes aparte pentru problema semnificației lui *Tohu va-Vohu* și este plauzibil să-l fi interpretat nu doar o dată, așa cum menționează în una dintre primele sale scrieri existente[147]. Altundeva, el menționează *Tohu*, împreună cu pustiul sterp, într-un context unde este pomenit și aerul primordial. În exordiul poetic al tratatului său teosofic *Șușan ‘Edut* din 1287, el scria:

> Căci Înțelepciunea provine din *’Ayin’*, de la o extremitate la alta[148], astfel încât întreaga construcție și întregul palat stau în secretul lui *’Avir Qadmon*[*2] și [*Deuteronomul* 32.10] „*Tohu* urlând a pustiu”[*3] [149].

Cum aerul primordial sau *’Ayin* sunt identificate rabinul din León cu prima *sefiră*, se pare că *Tohu* ar trebui să fie înțeles și el ca legat de un nivel foarte înalt în lumea divină. Într-un caz, el îl identifică cu răul într-o manieră absolut explicită[150]. Astfel, rabinul din León propune într-un enunț

clar ecuația dintre prima *sefiră* și *Tohu*, descris într-o manieră absolut negativă, iar când este combinat cu o altă viziune a lui, chiar cu noțiunea de rău. Deci răul și prima *sefiră* sunt descrise ca având o legătură mutuală. Cu toate acestea, imaginile antropomorfe existente în literatura zoharică, după cum s-a văzut în secțiunea anterioară, lipsesc în aceste tratări ale celei mai înalte sfere a divinității, așa cum o atestă Moshé din León[151].

În unele scrieri ale sale, el pune accentul pe centralitatea gândirii – umană și divină – mai mult decât oricare alt cabalist teosof de până atunci[152]. Într-un fragment cabalistic fără titlu, identificat mai întâi de G.G. Scholem ca aparținându-i lui Moshé din León[153], citim:

> Nu s-a numit *H̱okhmah* decât după ce a fost purificată de toate reziduurile, căci veți vedea că gândirea nu e numită adevărată decât atunci când este o cunoaștere subtilă și pură, purificată de orice reziduuri[154].

Altundeva în același tratat, rabinul din León scrie că „Înțelepciunea celestă [...] nu e atinsă de nicio urmă de reziduuri și n-are nimic în comun cu ele”[155]. Aceste două declarații pot fi înțelese în mai mult decât un singur mod: se presupune că reziduurile nu se produc încă și că vor apărea abia mai târziu, în contextul unei ipostaze divine inferioare, ultima *H̱okhmah* sau *sefira Malkhut*[156]. Asta înseamnă că răul sau reziduurile nu pot ajunge în punctul înalt al primei *sefire*. Ipoteza mea este că în cele două texte evocate mai sus, cea de-a doua *sefiră*, *H̱okhmah*, este cea numită Gândire abia după ce a fost emanată de *sefira* superioară, *Keter*, și după ce

reziduurile au fost eliminate din ea. Afinitatea dintre ideea de reziduuri și o anumită formă de gândire existentă la cel mai înalt nivel al teogoniei este, după părerea mea, evidentă aici, mai ales dacă citim cele două texte despre reziduuri pe fondul fragmentelor din *’Or Zaru‘a* și *Șușan Sodot* ale lui Moshé din León despre *Tohu* ca prima *sefiră*. Deși *Tohu* nu înseamnă exact reziduuri, mie mi se pare că ele sunt totuși conceptual apropiate. De altfel, în a sa *Book of Pomegranate* [*Cartea rodiei*], rabinul din León recurge la expresia *pesolet ha-maẖașava*, „reziduurile gândirii”[157], referindu-se la eroarea filosofilor. Încă o dată, această expresie poate fi înțeleasă ca o referire la reziduurile primei *sefire* ca *Maẖașava* sau, alternativ, la ultima *sefiră*, dar eu optez pentru prima interpretare.

Mai târziu, în tratatul fără titlu al lui Moshé din León aflăm despre evenimentele ce au loc în prima *sefiră*, despre care el scria:

> Trebuie să știți că ceea ce precedă totul și este înainte de orice e Înțelepciunea. Căci Coroana Celestă, aerul primordial pur este de-a pururi insesizabil[158], și tocmai de aceea n-a existat existență până n-a fost cineva care să-l poată înțelege[159], fiindcă este de-a pururi insesizabil [...]. Căci atât timp cât [a existat] acest rang al aerului subtil primordial incomprehensibil, niciun lucru n-a putut persista și subzista, și tocmai de aceea s-a spus: „El construia lumi și le distrugea”, căci toate aveau nevoie de aer[160], dar aerul nu era sesizat, iar ele nu erau capabile să-l sesizeze, și acesta este motivul pentru care toate au fost distruse, de vreme ce nu puteau subzista, până când Cel

> Sfânt, binecuvântat fie El, a provocat apariția unui [alt] aer, care este sesizat, din aerul care nu [poate fi] sesizat. Iar din aerul care este sesizat au fost emanate toate lucrurile [ca un lanț][161] și ele au subzistat, pentru că Înțelepciunea este sesizată de Înțelegere [*Binà*], căci toate cele și existența nu subzistă decât datorită Înțelepciunii. [...] căci Înțelepciunea este începutul tuturor lucrurilor, și temelia tuturor, și edificiul tuturor, și chintesența tuturor[162].

Avem aici un recurs clar la mitul din *Genesis Rabba'*, înțeles ca indicând domeniul cel mai înalt din sfera divinității. Este o paralelă la citatul pe care l-am dat mai sus din *Șușan 'Edut*, unde *Tohu* era menționat împreună cu Aerul Primordial. Acolo distrugerea lumilor era cea nemenționată, în timp ce aici *Tohu* este cel absent. În cartea sa probabil mai târzie, *Șeqel ha-Qodeș*, scrisă în 1292, Moshé din León spunea:

> Trebuie să știți că El, binecuvântat fie El, și-a reînnoit existența [*mețiʼuto*] și a creat lumile în conformitate cu secretul existenței [*sod ha-mețiʼut*]. Trebuie să știți de aceea că Înțelepții din vechime[163] ne-au învățat și ne-au spus că până când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a creat lumea Sa, El și Numele Lui erau una, și s-a înălțat/întâmplat în gândul lui să creeze lumea și [El] o distrugea din fața Lui [sau dinaintea Lui] și ea nu subzista, până când... etc. [...] Ce magnifică și sublimă este această chestiune! Și iată, se cuvine să știți că, înainte de Cel Sfânt, binecuvântat fie El, lumea era și apă în apă, iar toate acestea ar trebui cunoscute, și ceea ce înțelepții, binecuvântată fie-le memoria, [au scris] în *Leviticus Rabba'*[164] [*Psalmi* 33.7]

„Adunat-a ca într-un burduf apele mării". Înainte ca Cel Sfânt, binecuvântat fie El, să fi creat lumea Sa, era El și Numele Său, singur, iar existența Lui n-a fost generată mai înainte, până nu s-a înălțat/întâmplat în gândul [Lui]... etc., până când toate lucrurile nu s-au înălțat/întâmplat în gândul [Lui], de acolo au fost generate, iar diversitatea emanațiilor s-a extins [de acolo]. În orice caz, chestiunile la care s-a făcut aluzie sunt dispersate în cuvintele înțelepților, binecuvântată fie-le memoria[165]. Și într-adevăr, e necesar să revii și să citești cu precizie toate aceste probleme, cum am spus de la început, fiecare dintre ele conținând adevărata credință[166] [167].

Evenimentul creator, care este descris ca generând „existența Lui"[168] – adică, în acest fragment, sistemul sefirotic –, este legat de gândirea divină. În prealabil, a avut loc un eveniment descris ca distrugere, dintr-un motiv care nu este menționat în acest context, dar care ar putea să aibă ceva de-a face cu primul răspuns dat în *Pirqei de-Rabbi Eliezer*, cap. 3. Discuția despre domeniul sefirotic ca „existență a Lui" este un exemplu interesant de teogonie descrisă și ca o ontofanie, ca să recurg la termenul lui Mircea Eliade. În altă parte a acestei cărți, rabinul din León vorbește despre numeroase „lumi înmagazinate"[169].

Trebuie să menționez că la Moshé din León, ca și în *Zohar*, exista imaginea filosofică despre creație ca o dezvoltare care începe cu un punct și creează progresiv spațiul. Iată de ce imaginea punctului este importantă în scrierile sale și este legată de gândirea ce apare chiar la începutul creației[170].

Ceea ce mi se pare interesant în discuțiile lui Moshé din León despre procesele ce au loc în prima *sefiră* și despre derivațiile lor este o dublă absență în comparație cu tratatele de care ne-am ocupat în secțiunea precedentă: absența importanței pseudosimetriei masculin-feminin, ca o necesitate pentru subzistența realității atât de evidentă în unele părți ale gândirii zoharice, precum și absența mitului regilor edomiți ca reprezentanți ai puterilor răului, un alt punct de reper al teosofiei zoharice[171]. Și tema scânteilor, ca trimitere la lumile care s-au stins, este vădit absentă la rabinul din León. Este unul dintre motivele pentru care atribuirea calității de autor al acestor părți din *Zohar* lui Moshé din León este destul de problematică[172].

Gândirea divină, perfecțiunea și răul: R. Moshé din Burgos și R. Yosef Angelet

Permiteți-mi să abordez acum doi cabaliști care făceau un tip special de legătură între gândirea divină și rău. Voi aborda mai întâi un fragment important din R. Moshé din Burgos, una dintre scrierile cabalistice ale anilor 1270 din Castilia, care a fost copiată literal de un cabalist, contemporan probabil cu R. Yosef Angelet – despre care vom vorbi imediat mai jos –, eclecticul R. Iehoșu‘a ben Șmuel Na<u>h</u>mias. În acest fragment, gândirea divină, descrisă ca pură, avea intenția să creeze o lume perfectă, care include și aspecte rele. Citez acest fragment luând în considerare și variantele existente în cartea lui Na<u>h</u>mias – care nu-i era cunoscută lui Scholem –, întrucât

cabalistul avea tendința de a-și copia destul de fidel sursele anterioare, care includeau material geronez și nahmanidean:

> …iar când s-a înălțat/întâmplat în cunoașterea și în gândirea pură a lui să reînnoiască existența sfântă și pură, fundamentul binelui și stâlpul perfecțiunii, să emane din influxul splendorii sale, căci e bine să institui lumea pe existența bunei rânduieli și a construcției potrivite ce merită să subziste într-o manieră perfectă […], s-a înălțat/întâmplat în voința sa divină, pură, să reînnoiască existența în însăși ordinea absolută a miracolului, care este străină de speculațiile minții tuturor celor ce se bazează pe examenul rațional și pe speculație, iar aceasta este o tradiție fiabilă, transmisă celor ce posedă înțelepciunea fiabilă și ascunsă […] care este aceea că existența în general nu poate subzista, decât dacă [există] și existența binevoitoare și existența pernicioasă […], pentru a-i răsplăti pe cei drepți și a-i pedepsi pe cei răi […] [*Ecclesiastul* 7.14] „Dumnezeu a făcut și pe una și pe cealaltă" […] pentru a arăta că El a creat un lucru și opusul său, așa cum a spus profetul [*Isaia* 45.7]: „El întocmește lumina și creează întunericul, El produce pacea și creează răul, Eu, Domnul, fac toate lucrurile"[*4]. Și iată, din această intenție a fragmentului putem fi în măsură să înțelegem că Dumnezeu, binecuvântat fie El, a creat un lucru și opusul său și a făcut un act de pace perfectă, pentru a desăvârși, prin desăvârșirea sa, întru bine și dreptate în inima lor. Iar El a creat răul ca pe o nouă creație în rândul creaturilor[173].

Aici conceptul de perfecțiune și viziunea despre includerea răului [în această perfecțiune] se găsesc împreună. La un cabalist de la începutul secolului al XIV-lea, R. Yosef Angelet, afinitatea dintre gândirea divină și emergența răului există într-o manieră foarte explicită[174]. În partea încă nepublicată a comentariului său asupra *Zoharului*, intitulat *Livenat ha-Sappir* și scris cam prin 1325, găsim o viziune care diferă de interpretarea efemeră a răului primordial și care se apropie de fragmentul lui R. Moshé tradus mai sus:

> Să știți că atunci când s-a înălțat/întâmplat în gândire să creeze lumea, s-a înălțat în gândirea Celui care are o cunoaștere perfectă, să o creeze și să o desăvârșească [*le-kallelo*], cu [ajutorul] luminii și întunericului, și al feței și spatelui, și al binelui și răului, după cum s-a spus [*Ecclesiastul* 7.14] „Dumnezeu a făcut și pe una și pe cealaltă", El a creat un lucru și opusul său [...], ambele potrivit secretului amestecului [*ha-hamzagah*], iar asta este ceea ce spuneau sfinții noștri strămoși [*Isaia* 45.7]: „El întocmește lumina și creează întunericul, El produce pacea și creează răul; Eu, Domnul, fac toate aceste lucruri". Și, corespunzător acestor lucruri din lumea celestă, există îngeri buni, sfinți și puri, și îngeri ai distrugerii, producători de teamă, și spirite [rele] și demoni și lilithi[175] [176].

Aici răul este o parte primordială a viziunii instrumentale, care pornește de la ipoteza că, fără existența acestuia, lumea nu ar fi perfectă. Cu alte cuvinte, cunoașterea divină perfectă a introdus contrariile în alcătuirea lumii. Eu am citit acest

fragment ca și cum contrariile ar fi apărut în gândirea divină înainte de a fi puse în practică în lumea creată. Deci ipoteza aici nu este un accident, nici vreun eveniment cathartic, ci o alegere premeditată. Merită prin urmare să subliniem că răul nu este integrat într-o rețea mai largă, generând o entitate sintetică, ci este conceput ca păstrându-și specificitatea, care se consideră că îmbogățește frumusețea lumii. Nu avem aici nici noțiunea de rău efemer, așa cum există în unele dintre discuțiile zoharice de mai sus. De o oarecare importanță pentru următoarele noastre discuții din capitolul 5 este apariția ipotezei unui „secret al amestecului" dintre bine și rău, amestec conceput ca perfecțiune, ceea ce poate reflecta, cel puțin în parte, tradiții cabalistice mai vechi – pe care le-am analizat altundeva[177] – și, finalmente, o ipoteză mai zoroastriană, așa cum am menționat mai sus, la începutul acestui capitol. Afinitatea sonoră între cei doi termeni este frapantă: *gumezagih* în persană, *hamzagah* în ebraică. Termenul utilizat aici – *hamzagah* – diferă semantic de zoharicul *mit'arevei*, pe care l-am văzut mai sus, dar apare și el mai târziu, împreună cu conceptul de *ta'arovet*, în comentariul lui Cordovero la *Zohar*[178]. Se cuvine să menționăm că în cartea lui R. Moshé din León *Șeqel ha-Qodeș* el vorbește despre ultima *sefiră*, *Malkhut*, ca fiind cea care conține deopotrivă și binele, și răul, ca rezultat al intenției lui Solomon de a o perfecționa[179].

Niciunul dintre textele citate în acest paragraf nu are de-a face cu preexistența răului în toate celelalte creaturi, ci numai cu înțelegerea modului în care a operat gândirea divină, care presupune că existența necesită atât binele, cât și răul laolaltă, fără a stabili vreo formă de prioritate. Nu în prima

manifestare divină se găsește răul; el este necesar în nevoia creației inferioare de a subzista, iar această înțelegere se află în cer. Totuși, legătura dintre rău și gândirea divină, deci tocmai subiectul ce ne interesează în acest capitol, este absolut evidentă[180]. Aici, „gândirea pură" divină premeditează deopotrivă binele și răul, iar această coexistență este concepută ca o formă de existență ce nu poate fi înțeleasă de filosofi, ale căror speculații sunt bazate numai pe propria lor rațiune. Curios, în pofida acestei recunoașteri a unicității concepțiilor sale în comparație cu cele ale filosofilor, nu se presupune nimic cu privire la inefabil sau la uniunea contrariilor, deși centralitatea creației acestor contrarii este foarte explicită.

Permiteți-mi să reflectez un moment asupra implicațiilor celor două texte analizate în această secțiune. Perfecțiunea este înțeleasă ca asociată cu conceptul de totalitate, și nu atât importanța binelui inspiră idealul de perfecțiune, cât mai degrabă chestiunea incluziunii totale. Pe când teologiile, în cea mai mare parte, descriu divinitatea în termenii exclusivi ai perfecțiunii, aici ne vor interesa și formele inclusive ale unor perfecțiuni care presupun că divinitatea este atotcuprinzătoare, acesta fiind motivul pentru care conceptul de infinit al divinității, care a jucat un rol atât de important în teosofiile cabalistice, a putut contribui la această abordare inclusivă. Nu răul ca îndeplinind un rol instrumental în creație, nici vreo abordare cathartică nu sunt cele imaginate de cei doi cabaliști citați aici, ci o formă de simetrie care necesită coexistența contrariilor chiar la începutul procesului de creație, în scopul de a genera perfecțiunea.

Trebuie să subliniez că, deși în aceste două texte gândirea, noțiunea *'Ein Sof*, nu este menționată, ci aceea de gândire divină, putem fi siguri că ea era bine cunoscută unor cabaliști teosofici activi la sfârșitul secolului al XIII-lea și în secolul al XIV-lea, ceea ce înseamnă că infinitul ca formă de totalitate trebuie să includă și elementul răului pentru a fi într-adevăr perfect. Cel puțin potrivit anumitor cabaliști, totalitatea și perfecțiunea nu sunt în mod necesar în conflict, ci ele pot să și concorde, contrar ipotezei lui C.G. Jung. În mod curios, în anumite cazuri, gândirea pură este imaginată ca adăpostind contrariile, prin urmare și răul, o problemă la care vom reveni la sfârșitul acestui capitol.

Totuși, pe lângă perfecțiunea lui Dumnezeu ca totalitate, în unele cazuri – dintre care unul se află în ultimul fragment citat – perfectibilitatea omului este cea facilitată de existența răului, ca o provocare de a-l depăși. Țin să subliniez că o altă formă de perfecțiune a creaturilor premeditată de gândirea pură găsim la importantul cabalist spaniol R. Meir ibn Gabbai, iar punctul său de vedere va fi citat în capitolul 4, „R. Meir ben Ezekiel ibn Gabbai: coaja precedă fructul”.

Responsum la rău al lui Pseudo-Gikatilla și gândirea divină

Cam pe la sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea au fost scrise câteva răspunsuri cabalistice la niște fictive întrebări anonime. Ele i-au fost atribuite lui R. Yosef Gikatilla, dar Gershom Scholem, care a editat cea mai mare

parte din ele[181], a remarcat în mod pertinent că atribuirea e sigur eronată. Ultimul dintre aceste *responsa* răspunde la următoarea întrebare:

> Maestrul nostru să ne spună cum a apărut răul din bine, conform secretului acelor regi care au domnit în țara lui Edom, și cum au stat lucrurile cu această chestiune: „El construiește lumi și le distruge”?[182]

Întrebarea se bazează pe înțelegerea zoharică a regilor edomiți ca având legătură cu răul și cu procese teogonice primordiale. Însă evident aici este inserția termenului „rău” într-o manieră absolut explicită, o viziune pe care am văzut-o mai sus și în cazul unei discuții a lui R. Ițhak din Acra. În răspuns, cabalistul anonim citează mai multe discuții rabinice despre gândirea divină, cum ar fi ascensiunea lui Israel în gândirea divină sau afirmația: „Taci! Aceasta s-a înălțat/întâmplat în gândirea [divină]”, sugerând astfel că soluția dilemei se găsește în legătura dintre tema morții regilor edomiți și lumile distruse, înțelese explicit ca răul, pe de o parte, și gândirea divină, pe de altă parte. Ascensiunea unor gânduri în gândirea divină este descrisă ca incidentală, căci gândirea se ocupă de tot felul de chestiuni. Apoi el scrie:

> Dar dacă veți cunoaște parabola pe care am să v-o spun, veți afla din ea în ce constă acest lucru: „ca un meșteșugar fierar care scoate o bucată de fier din foc[183] și lovește acea bucată pe nicovală cu barosul său, și multe scântei scapără dintr-însa, fără o intenție [anume]”. Iar mie nu-mi este îngăduit să v-o explic, căci inima nu se destăinuie gurii[184].

Răspunsul constă deci în a reuni temele legate de rău menționate în întrebare cu viziunea zoharică a scânteilor, în conformitate cu *’Idra’ Zutta’*, așa cum remarca Scholem *ad locum*, și în special cu gândirea divină, aflat însă acum într-un văl de secret ce acoperă subiectul. Având în vedere natura pseudoepigrafică a răspunsurilor, mă întreb dacă este necesar să presupunem transmiterea unei înțelegeri secrete a subiectului de-a lungul deceniilor, de la cercurile zoharice până la mult mai târziul cabalist. Este posibil ca anonimul cabalist să sugereze că ceea ce face loc și răului să apară în gândirea divină[185] este o chestiune de hazard. În orice caz, reunirea atâtor teme care au fost tratate separat constituie un exemplu în plus de interes pentru problema răului și a gândirii divine. Trebuie subliniat faptul că aceste răspunsuri cabalistice, care se găsesc numai în puține manuscrise, au fost cunoscute în Safed, căci Moshé Cordovero și R. Yosef Caro s-au referit în mod explicit la ele[186].

Purificarea gândirii divine / în gândirea divină în Cabala safediană

Nu am examinat mai sus decât un mic număr de exemple ale teoriei despre prezența unor reziduuri în gândirea divină și despre nevoia de-a o purifica. Vom reveni la multe alte exemple în capitolele următoare, mai cu seamă în capitolele 3 și 5. Gândirea divină viciată este prin urmare o temă recurentă în istoria Cabalei, în numeroase cazuri în contextul

necesității de-a o purifica. Gândirea a fost, fără îndoială, un *locus* mai plauzibil pentru atribuirea emergenței răului ca rezultat al voinței divine, fără a-i atribui întotdeauna în mod expres lui Dumnezeu și actualizarea ei în fapt.

Cu toate acestea, tema purificării gândirii de reziduuri, așa cum o găsim în Cabala zoharică, este suficientă pentru a propaga această temă la o serie de cabaliști, mai ales la cei care au scris comentarii la tratările zoharice. Însă, chiar dincolo de comentariile asupra *Zoharului*, viziunea potrivit căreia reziduurile există în gândirea celestă și că există procese cathartice care separă hrana de reziduuri, discuții bazate uneori pe un joc de cuvinte pornind de la ebraicele *solet*, „făină pură”, și *pesolet*, „reziduuri”, toate acestea le putem găsi, ca reverberații, și în cărți care nu sunt comentarii. Astfel, de exemplu, cabalistul safedian R. Moshé Cordovero scrie: „De acolo, din gândirea celestă, purcede catharsisul reziduurilor din făină și ape reziduale, El a curățat hrana de reziduuri”[187]. Cabaliștii menționează acolo și amestecul, ‘*irbbuviah*, deși contextul este nu atât ontologic, cât mai degrabă spiritual și național[188]. Altundeva în cărțile sale, gândirea divină este considerată a fi locul în care se decid decretele rele[189]. Iar conform unei – iarăși – alte discuții, în gândirea celestă au fost create lumile care au fost distruse și s-au regenerat apoi, în timp[190]. În altă parte, Cordovero vorbește despre gândirea lui Dumnezeu, în care toate lumile existente au apărut și au fost distruse[191]. Desigur, acestea nu sunt decât câteva dintre analizele lui Cordovero cu privire la sursa răului, iar de celelalte abordări ale sale, care nu relatează neapărat evenimente din gândirea divină, ne vom ocupa *infra*, în capitolul 5. Aceste tratări reduc divergența așa-

zis puternică dintre gândirea cabalistică a lui Cordovero și cea a lui Luria, așa cum a fost subliniată în studiile lui Bracha Sack, cel puțin în privința chestiunilor reliefate în acest capitol.

Țin să semnalez aici o anumită versiune a Cabalei lui Luria care oferă o sinteză a discuțiilor zoharice analizate mai sus și legate de gândirea divină, într-un mod care dă satisfacție abordării zoharice, fără a insera terminologia tehnică a lui Luria, într-o manieră care îl apropie mai mult de maestrul său, Cordovero:

> Din secretul „Candelei tenebrelor” care este *Hokhmah*, au fost aruncate 320 de scântei, ca un ciocan spărgând roca dură, scânteile din această [parte] și scânteile din cealaltă [parte], așa a fost secretul acestor judecăți aruncat din secretul gândirii […], iar cele 320 de judecăți au fost epurate din *Hokhmah* în *Binà* […], iar din *Binà* au ieșit cele șapte vase […][192] și, cum ele [provin] din rădăcina judecăților, n-au persistat[193].

Conceptul de „rădăcini ale judecății” are o lungă istorie și îndeplinește două funcții diferite: în primul rând, face parte din imaginea paradigmatică existentă în mod explicit la R. Moshé Cordovero, așa cum vom vedea în capitolul 5, ce presupune că tot ceea ce există are o sursă celestă. Pe de altă parte, conceptul de rădăcină presupune o formă de diminuare a domeniului celest ca sursă a răului, deoarece rădăcina este privită ca fiind mai puțin rea *in actu* decât manifestarea inferioară. Presupun că secretul gândirii se referă la gândirea divină, concepută ca sursă a judecății. Este vorba despre o

relatare ce reunește, într-o manieră foarte plauzibilă, elementele existente în textele zoharice menționate mai sus, fără a introduce o terminologie non-zoharică.

Gândirea divină ca sursă a judecății este evidentă într-un fragment citat de R. Hayyim Vital, deși el pare a fi de părere că nu Luria este autorul acestui text:

> Iată, când mănâncă cineva carne, e posibil ca sufletul unei persoane din [seminția lui] Israel să fi transmigrat în el, iar acesta este motivul pentru care el ar trebui să intenționeze[194] [...] în scopul de a modifica ceea ce a mâncat, adică de a eleva toate acele părți care au intrat în el atunci când a mâncat carnea [...], dar în zilele de post el se aseamănă cu forma celestă[195], întrucât provoacă coborârea de la creier la inimă și de la inimă la ficat, cum stă scris în *Zohar*[196], căci atunci când lucrurile cerești au ajuns la înțelepciunea celestă [*Hokhmah ‘Ila’a*] care se numește gândire, aceasta s-a purificat și a primit hrana și a aruncat afară reziduurile. La fel și în ziua de post, prin virtutea gândului persoanei care postește, el respinge cochiliile afară[197].

Gândirea celestă, într-o manieră care amintește de fragmentul lui R. Moshé din León din Ms. München 47, este locul în care sunt purificate reziduurile, iar reziduurile sunt comparate cu cochiliile. Nu este tocmai clar dacă această comparație între persoana care postește și structura celestă se susține în toate detaliile ei, cu alte cuvinte, dacă hrana amestecată a ajuns la creier în modul în care lucrurile cerești au ajuns la gândire venind din domeniile inferioare, sau dacă

se presupune că mai presus de gândire există un amestec de hrană și reziduuri, o lectură ce pare a fi coroborată de fragmentul citat anterior, precum și de următorul. Oricare ar fi direcția din care a sosit amestecul, gândirea celestă este locul în care reziduurile sunt purificate și respinse. În orice caz, elementele ritualului sunt imaginate ca o paradigmă pentru înțelegerea modului în care operează lumea celestă, inclusiv selecția care separă răul de bine[198].

Paradigma răului primordial, așa cum a fost înțeleasă în cazul vărsării în van a seminței lui Adam, a fost aplicată și la soarta fraților lui Iosif și la transmigrația sufletelor lor în trupurile celor zece maeștri evrei din Antichitatea târzie, care au fost martiri uciși de romani, toate acestea în conexiune cu gândirea divină:

> Cum este cu putință ca, din cauza păcatului vânzării lui Iosif, ei să fie dați în puterea lui *Sitra’ ’Aẖara’* [puterea răului – n.tr.] și cochilia să domnească asupra lor, ferească Dumnezeu? […] motivul morții celor zece înțelepți este unul dublu: pe de o parte, din cauza vânzării lui Iosif, dar și pentru a selecta și purifica reziduurile din hrană, așa cum a fost la începutul emanației, când scânteile s-au înălțat/întâmplat în gândirea celestă, iar după aceea gândirea a fost curățată de reziduuri. Și cochiliile au coborât la locul lor de jos[199], iar sfințenia a fost curățată și purificată. La fel deci în cazul celor zece martiri, ale căror zece trupuri au fost date celor zece care sunt de partea cochiliilor, iar ele [cochiliile] le-au luat soarta, iar cele zece suflete ale lor au urcat la cer, corespunzând celor zece [de partea] sfințeniei […]. Cei zece martiri corespund celor zece

> [de partea] sfințeniei [...]. Acele trupuri au rămas pentru *Sitra’ ’Ahara’*, iar sufletele lor s-au urcat la cer pentru a provoca perfecțiunea[200] unui anumit loc sfânt din cele zece ale sfințeniei[201].

Separarea dintre suflete și trupuri în această lume este considerată expresia unui proces care se derulează în prima etapă a emanației: cele zece scântei se află la un loc cu reziduurile și trebuie separate. Este absolut evident că textul reflectă o abordare a ipotezei rabinice potrivit căreia atunci când Iosif a rezistat tentației soției lui Putifar, sămânța i s-a vărsat printre cele zece degete. Avem un exemplu de amestec, care în acest caz constituie o situație primordială, nu o dezvoltare ulterioară, așa cum e cunoscută în zoroastrism: cu Luria, existența, atât la nivel inferior, cât și la nivel superior, este într-o stare de amestec, cu toate diferențele dintre ele. Iată motivul pentru care separarea binelui și răului este un model mult mai fundamental pentru activitatea umană, așa cum am văzut și în primul citat din această secțiune, unde contextul este legat de o purificare în timpul actului de a mânca.

După cum a subliniat Tishby, potrivit unor texte luriene, există o complexitate inerentă deja în primul stadiu al emanației, ce cuprinde rădăcinile binelui și răului deopotrivă, și care rămâne astfel până la cel mai de jos punct din această lume, unde scânteile sunt cufundate în cochilii. Se cuvine să subliniem că această coborâre a corpurilor fraților lui Iosif la cochilii amintește de ipoteza lui Luria potrivit căreia trupurile regilor edomiți morți coboară și constituie domeniul cochiliilor, ipoteză contrară uneia dintre viziunile zoharice

referitoare la extincția imediată a scânteilor[202]. Cu alte cuvinte, găsim aici tratarea evidentă a temei cathartice împreună cu conceptul perfectibilității divine, o chestiune la care vom reveni pe baza unor texte suplimentare, în discuția noastră despre Cabala lui Luria din capitolul 5. Important în acest fragment este menționarea dimensiunii teurgice a morții celor zece martiri, o chestiune care a fost analizată temeinic în studiile lui Sack și Liebes intitulate „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”.

Complexitatea prezenței binelui și a răului în divinitate chiar din prima etapă este legată de necesitatea separării prin spargerea cochiliilor, bine cunoscutul concept de *șevirat ha-kelim*, pe de o parte, și este în conexiune directă cu alte aspecte din *historia sacra*, după cum vom vedea în capitolul 5, pe de altă parte.

Trebuie să spunem că cei doi cabaliști împărtășeau nu doar conceptul de rău existent în gândirea divină, ci și conceptul de catharsis și de amestec, reprezentate în multe cazuri în Cabala lui Luria, în texte pe care le vom analiza în capitolul 5. Astfel, polaritatea creată de cercetători între viziunile celor doi cabaliști, care se aflau de fapt în contact direct, este mai puțin puternică decât s-a imaginat a fi, inclusiv în concepțiile lor despre rău. Trebuie menționat că cele două imagini discutate mai sus, în legătură cu *’Idra’ Zutta’* și *Sifra’ di-Țeni‘uta’*, referitoare la scântei ca sămânță/spermă și la regii edomiți, vor juca un rol central în mitologia luriană a răului, iar acest lucru va fi dezvoltat *infra*, în capitolul 5.

Nu în ultimul rând, importanța evenimentelor care au loc în gândirea divină trebuie înțeleasă altfel decât ca un pur proces psihologic, fără o dimensiune ontică, cum sunt înclinați

uneori cercetătorii să o facă. Gândirea divină a fost concepută de cabaliști nu doar ca un *locus* pentru procesele mai slabe din punct de vedere ontologic, în comparație cu creația materială sau cu discursul divin. La urma urmei, gândirea, în formele majore ale Cabalei, este considerată a fi o ipostază divină foarte înaltă, unde se presupune că există și își are temelia totul. Desigur, cabaliștii au fost influențați de concepțiile anterioare despre gândire din iudaism, cele în care ea apărea ca o putere ergetică, creatoare, iar gândirea umană fusese considerată încă din literatura rabinică drept predispusă la a pângări sacrificiul[203]. De asemenea, afirmația rabinică potrivit căreia sfârșitul tragic al lui R. Akiva a fost decis în gândirea divină nu permite o simplă reflecție mentală, ci un eveniment decisiv în divinitate. Acesta este motivul pentru care distincția simplistă între interpretarea dată de Cordovero miturilor regilor edomiți, ca parte a unui proces ce se derulează în gândirea divină, interpretare considerată deci a fi mai mentală, mai filosofică sau „interiorizată”[204], în comparație cu înțelegerea lui Luria, mai „concretă” și mitică, nu ne este utilă în modul în care este prezentată în cercetare. În ochii celui dintâi, în sânul divinității gândirea și conceptualizările unui anumit lucru nu sunt două entități distincte[205], iar eu nu văd niciun motiv serios pentru a-i reduce aceste concepții la „interiorizare” și a susține că evenimentul din gândire nu este un „eveniment concret”, numai pentru că nu este mitic în felul în care Tishby înțelege acest termen[206]. De fapt, Cordovero susține că o persoană, în conformitate cu propria-i gândire, atrage asupră-i un influx de sus[207], iar în secolul al XVIII-lea, R. Israel Ba‘al Șem Tov este chiar mai radical în această doctrină, susținând

că „așa cum gândește cineva, fie despre sfințenie, fie despre cochilii, așa sunt lumile de sus care stau deasupră-i”[208]. Există forme diferite de existență ontologică, iar cea mentală este considerată de cabaliști la fel de eficientă ca și celelalte forme de existență. O astfel de lecție poate fi învățată și din paralelele zurvaniene citate mai sus.

Hegel despre gândirea pură și negativitatea absolută

Permiteți-mi să abordez acum o expunere legată de acceptarea unei concepții cabalistice similare cu ceea ce am văzut mai sus și care a afectat, probabil, cursul filosofiei europene. Așa cum am spus în „Introducere”, în filosofia evreiască și în Cabala pot fi văzute mai multe tipuri de sinteze între Dumnezeul biblic, mai dinamic și imperfect, și viziunea greacă a divinității ca perfecțiune, legată de actul cunoașterii. Diferiți cabaliști au oferit diverse forme de sinteze, cu propensiunea prevalentă înspre sublinierea aspectelor dinamice ale divinității, Cabala extatică a lui Abraham Abulafia fiind o excepție importantă. Aceste sinteze n-au rămas numai patrimoniul unor mici grupuri de cabaliști, ci și-au croit drum spre cultura europeană, prin intermediul Cabalei creștine.

În lucrarea sa *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Adolphe Franck susține că aceleași idei care se găsesc în *’Idra’ Zutta’* cu privire la metafizicul *’Ayin*, acel *Nihil* din care a fost emanat totul, și la conceptul de * țimțum* se găsesc și într-un remarcabil fragment al lui Hegel[209]. Este o

remarcă neglijată în cercetarea de specialitate, atât de studiile Cabalei, cât și de cele hegeliene, dar care merită o examinare mai atentă. Mi se pare că observația lui Franck, oricât ar fi de corectă după părerea mea, uită totuși să recunoască o afinitate mult mai profundă decât cea vizată de el. În opinia mea, pe lângă statutul special al lui *ʼAyin*, și înțelegerea „gândirii pure” ca loc al negativității absolute este ceva ce întărește considerabil legătura dintre Hegel și Cabala, evidentă într-o mulțime de alte discuții din scrierile filosofului idealist german[210]. Deși nu există nicio îndoială în privința faptului că sursa dialecticii hegeliene a binelui și răului în Dumnezeu a apărut sub influența scrierilor lui Jakob Böhme – cum a recunoscut-o el însuși deschis în *Prelegerile de istorie a filosofiei* –, propriile surse ale lui Böhme sunt privite de cercetători ca având legătură cu Cabala, cu toate că, din câte știu eu, cercetătorii n-au legat încă de Cabala subiectul specific al prezenței răului în Dumnezeu, potrivit lui Böhme[211]. Însă scrierile lui Böhme nu includ punctul de vedere care unește negativitatea și gândirea pură.

Dar pentru scopul nostru, ceea ce contează este ipoteza plauzibilă că el cunoștea, la fel ca Schelling, câteva concepte importante din Cabala lui Luria, pe care le menționează explicit – ca pe *ʼAdam Qadmon* –, iar eu consider că era familiarizat și cu teoria pe care am discutat-o mai sus, despre legătura dintre gândirea divină, descrisă ca pură, și locul negativității:

> Ființa *pură* constituie începutul, deoarece ea este deopotrivă, atât gând pur, cât și nemijlocitul nedeterminat și simplu; începutul prim însă nu poate fi ceva mijlocit și

> mai deosebit determinat[212]. [...]. Această Ființă pură este însă abstracția pură, prin aceasta ființa *absolut-negativă* [*Absolut-negative*], care, luată de asmenea nemijlocit, este *nimicul* [*Nichts*][213].

Traducerea de mai sus diferă de cea franceză oferită de Franck, una dintre cele mai importante divergențe fiind modul în care a tradus el expresia germană „*reiner Gedanke*” ca „*pensée* [...] *simple*” („gândire [...] simplă”). Însă traducând-o ca „gândire pură”, fragmentul se apropie mult mai mult de concepțiile cabalistice, deși nu neapărat de cele subliniate de Franck[214]. Cu toate că negativitatea este asociată în repetate rânduri, în contextul acestor fraze ale lui Hegel, cu budismul și cu Jakob Böhme, apariția conceptului de „gândire pură” ca o ipostază celestă și un *locus* pentru alte entități pare a indica o sursă cabalistică, pe care nu pot s-o identific cu certitudine, dar care este puțin probabil să fie *’Idra’ Zutta’*, un text ce a atras special atenția în cartea lui Franck. Țin să subliniez că ipoteza potrivit căreia Satana este un atribut al lui Dumnezeu, existentă deja în cartea *Bahir*, este compatibilă cu viziunea lui Böhme asupra diavolului care se găsește în domeniul divinității[215]. La fel, viziunea lui Böhme despre întuneric ca fiind unul dintre cele două principii și anterior luminii[216] amintește și ea de abordarea cabalistică.

În orice caz, trebuie subliniat faptul că discuțiile de mai sus, precum și cea mai mare parte din capitolele ce vor urma prezintă o atitudine ce contrazice punctul de vedere al lui Platon din dialogul său *Theaitetos*, unde pretinde că răul trebuie să existe întotdeauna drept contrar al binelui, fără a aparține însă zeilor, și că relele se plimbă în voie numai în

domeniul oamenilor[217]. Acest punct de vedere a influențat mult gândirea urmașilor săi, iar la această chestiune vom reveni *infra*, în capitolul 3.

Teologia lui Hegel, împreună cu anumite concepte ale contemporanului său Schelling, au influențat, pe de o parte, gândirea lui Franz Rosenzweig[218], iar pe de alta, mai recent, teologia radicală a lui Thomas J.J. Altizer, îndeosebi în una dintre ultimele ei formulări[219]. Permiteți-mi să subliniez că recursul la expresia „negativitate absolută"[220] este interesant și nu urmează direcția esențială a speculațiilor cabalistice, care sunt mai puțin preocupate de formele radicale ale răului, în pofida faptului că răul este propulsat de ele în cel mai înalt domeniu divin. Asta înseamnă că „răul radical" – un alt termen bine cunoscut în filosofia germană – e mai puțin relevant pentru cabaliști, care adoptau mai degrabă solida pseudosimetrie subordonată.

Note

1. Vezi Jonas, *The Gnostic Religion*; Stoyanov, *The Other God*; Shaked, *Dualism in Transformation*; și Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu* (Editura Polirom, Iași, 2007), pp. 153-164. Această teză a fost dezbătută de cercetători în ultimele două generații, după cum am menționat în „Introducere".
2. Vezi, de exemplu, *Le troisième livre du Denkart*, cap. 90, p. 97, cap. 106, p. 108, cap. 222, p. 233, cap. 316, p. 301, cap. 404, p. 362.

3. Stoyanov, *The Other God*, pp. 161-174.
4. Vezi *infra*, capitolul 3.
5. Se cuvine să-i mulțumesc regretatului prof. Shlomo Pines, care mi-a atras atenția asupra materialului zurvanian. Întrebarea dacă zurvanismul este o erezie, în comparație cu zoroastrismul mai strict dualist, sau numai o variantă de zoroastrism, este foarte importantă din punctul de vedere al istoriei zoroastrismului, dar irelevantă pentru majoritatea discuțiilor noastre de mai jos. Pentru a doua poziție, vezi studiile importante ale lui Shaked, *Dualism in Transformation*, și Stoyanov, *The Other God*, pp. 322-323, n. 127.
6. Adică secta zurvaniană.
7. Acest episod amintește de nașterea lui Isav și Iacov din *Facerea* 25.22-26, care va deveni un topos în multe dintre discuțiile cabalistice de mai jos.
8. Pentru referințe suplimentare la gândul cel rău – *pensée mauvaise* – în sursele arabe, vezi nota de subsol care însoțește traducerea în limba franceză a acestui fragment, în *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*, I, trad. de Daniel Gimaret și Guy Monnot (Peeters, Louvain, 1986), p. 639, n. 25.
9. Sau putreziciune, vezi imediat mai jos.
10. Shaked, „Some Islamic Reports”, pp. 56-57. Vezi și o altă traducere, în Zaehner, *Zurvan*, p. 433: „Ființele luminii emanau ființe ale luminii, și toate erau înzestrate cu spirit, lumină și autoritate: dar ființa supremă al cărei nume era Zurvan s-a îndoit în privința unui lucru, iar Ahriman [care este] Satana a apărut din această îndoială. Unii spun că n-a fost așa, ci că Marele Zurvan a stat și-a murmurat

[rugăciuni] timp de [nouă mii] nouă sute nouăzeci și nouă de ani ca să poată avea un fiu; dar n-a avut niciunul. Atunci, a cugetat și și-a spus în sine: «Poate că [lumea] asta nu-i decât un nimic»: iar Ahriman a apărut din această unică reflecție; iar Ormuzd a apărut din acea înțelepciune. Și amândoi stăteau în același pântece, iar Ormuzd era mai aproape de poarta de ieșire: dar Ahriman a plănuit în așa fel încât a sfâșiat pântecele maicii sale și a ieșit afară înaintea lui și a înșfăcat lumea [pământul]. Se spune că atunci când a stat înaintea lui Zurvan și [Zurvan] l-a privit și a văzut tot răul, toată ticăloșia și corupția din el, l-a detestat și l-a blestemat și l-a alungat [...]. Unii dintre zurvanieni cred că dintotdeauna a fost ceva rău cu Dumnezeu, fie un gând rău, fie o corupție rea, și că aceasta este originea Satanei”. Pentru analiză, vezi *ibidem*, pp. 60-61, 270-271, și Shaked, *Dualism in Transformation*, pp. 17-18. Pentru o traducere în limba franceză cu importante note de subsol, vezi traducerea lui Gimaret și Monot menționată mai sus. Vezi și discuțiile lui Zaehner, *The Dawn & Twilight*, pp. 212-214, 217, și Bianchi, *Selected Essays*, pp. 368-370, 382-389. Trebuie menționat faptul că o mică parte, chiar de la sfârșitul acestui fragment, i-a fost cunoscută într-o traducere latină lui Franck și a fost citată de el în *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, p. 370, n. 3, dar n-a discutat problema îndoielii lui Zurvan sau a gândului rău.

11. Vezi Shaked, *Dualism in Transformation*, p. 137.

12. Vezi Zaehner, *Zurvan*, pp. 151-153. Despre „soția” lui Zurvan, vezi *ibidem*, pp. 63-64, 423, 428. Despre incestul lui Ormuzd cu mama sa ca o formă efectivă de ritual în

zoroastrism, vezi Shaked, *Dualism in Transformation*, pp. 120-124, și Pines, „Two Iranian and Jewish Themes”, pp. 49-51.

13. Zaehner, *Zurvan*, pp. 421-423, 428, 451, iar după publicarea acestei monografii, vezi materialul antologat de Guy Monnot, „Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien”, *Journal Asiatique*, CCLXVIII (1980), pp. 238, 243-245, precum și următoarea notă.

14. Vezi Shaked, „Some Islamic Reports”, pp. 50-51, 73-74; și Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. ‘Abd al-Jabbar et ses devanciers* (Paris, Cairo, Beirut, 1974), p. 247 și nota 3, unde el descrie felul în care demonul s-a născut din gândul cel rău. Despre impactul zoroastrismului asupra ismailismului, vezi Corbin, *Temps cyclique*, *passim*, iar despre textul lui Shahrastani, vezi pp. 24-25.

15. Henri Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran”, *Vetus Testamentum*, vol. V (1955), pp. 137-147, îndeosebi pp. 145-146; și J. Duchesne-Guillemin, „Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte”, *Indo-Iranian Journal*, 1 (1957), pp. 96-99; Shaked, „Qumran and Iran”, pp. 433-446; H. Wilderberger, „Der Dualismus in den Qumranschriften”, *Asiatische Studien / Études asiatiques*, vol. 8 (1954), pp. 163-77; David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence”, *History of Religions*, 5 (1966), pp. 183-216; A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséeniens découverts près de la Mer Morte* (Paris, 1959), pp. 93, n. 2, 94, 96; Zaehner, *The Dawn & Twilight*, pp. 50-51; Stoyanov, *The Other God*, pp. 61-62; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, II, trad. W.R. Trask (Chicago

University Press, Chicago, Londra, 1982), p. 269, n. 42; iar recent Yaakov Elman, „Zoroastrianism and Qumran”, în Lawrence H. Schiffman și Shani Tzoref (eds.), *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni* (Brill, Leiden, 2010), pp. 91-98. Despre dualism în literatura qumranică în general și adoptând explicația zurvaniană, vezi Devorah Dimant, „Dualism at Qumran: New Perspectives”, în J.H. Charlesworth (ed.), *Caves of Enlightenments* (Bibal Press, North Richland Hills, Texas, 1998), pp. 55-73; *idem*, „Qumran Sectarian Literature”, în Stone (ed)., *Jewish Writings of the Second Temple Period*, pp. 534-535, 546; Menahem Kister, „4Q392 și conceptul de lumină în «dualismul» qumranic”, *Meghillot,* vol. III (2005), pp. 125-140 (ebraică); *idem*, „On Good and Evil”, pp. 497-527, și „Corpul și purificarea de rău. Formule de rugăciune și concepte în literatura celui de-al Doilea Templu și relația lor cu literatura rabinică târzie”, *Meghillot*, vol. VIII-IX (2010), pp. 243-284 (ebraică). Deși nu se ocupă de o temă zurvaniană, ci de una zoroastriană legată de o temă referitoare la rău, Shlomo Pines a evidențiat impactul ei asupra literaturii qumranice și asupra Noului Testament. Vezi studiul său „Wrath and Creatures of Wrath in Pahlavi, Jewish and New Testament Sources”, *Irano-Judaica*, vol. I (1982), pp. 76-82 = *The Collected Works*, vol. IV, pp. 190-196. Vezi și articolul său „Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch”, în *The Collected Works*, vol. IV, pp. 21-36. Acest impact arată cum conceptele zoroastriene au pătruns și în alte zone ale literaturii evreiești. O abordare mult mai prudentă a dualismului qumranic din punctul de vedere al

impactului zurvanian, bazată pe câteva comparații foarte atente ale divergențelor din cele două concepții, se găsește în Bianchi, *Selected Essays*, pp. 370-378. Vezi și, mai recent, Bilhah Nitzan, „Evil and its Symbols in the Qumran Scrolls”, în H.G. Reventlow, Y. Hoffman (eds.), *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (T. & T. Clark, Londra, New York, 2004), pp. 84-87.

16. Există aici o oarecare ambiguitate: nu este întru totul clar dacă fiecărei persoane i-au fost date două spirite, precum cele două porniri din literatura rabinică, sau dacă fiecare spirit este dat doar unei singure persoane, creând dihotomia dintre fiii luminii și cei ai tenebrelor. Se pare că ultima variantă este mai plauzibilă.

17. *Mal'akh 'ammito.* Despre această expresie, vezi Idel, *Golem*, p. 311; *idem*, *Lumea îngerilor*, p. 158, n. 6.

18. III, 15-25, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, F. Garcia Martinez și E.J.C. Tigchelaar (ed. și trad.) (Brill, Eerdmans, Cambridge, Grand Rapids, Michigan, UK, 1997), vol. I, pp. 74-77. Vezi și *ibidem*, IV, 16-19, pp. 78-79, *The Rule Scroll*, pp. 91-92. Despre acest fragment, vezi Dimant, „Qumran Sectarian Literature”, în Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, p. 533; Shaked, „Qumran and Iran”, îndeosebi pp. 434-435; Erder, *The Karaite Mourners*, p. 147; Kister, „On Good and Evil”, pp. 511-513; Eliade, *Zalmoxis*, p. 108; Pétrement, *A Separate God*, pp. 177-179; Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, pp. 41-42; sau Orlov, *Dark Mirrors*, p. 13.

19. Pentru conceptul de izvor asociat cu conceptul de generație, ca sursă a răului, vezi fragmentul cabalistic mult

mai târziu al lui R. Yosef Alcastiel, pe care îl vom discuta *infra*, în capitolul 2.

20. 4, 4-5, *The Rule Scroll*, pp. 95-96.
21. 11, 19, *ibidem*, p. 236.
22. 11, 11, *ibidem*, p. 231.
23. Despre acest nume pentru conducătorul entităților rele, vezi și *Jubilee* 18.9; Shlomo Pines, „The Oath of the Physician", republicat în *The Collected Works*, vol. IV, pp. 170-171; Philip Alexander, „Demonology of the Dead Sea Scrolls", în P.W. Flint, J.C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After* (Brill, Leiden, 1999), vol. II, pp. 341-344; Segal, *The Book of Jubilees*, pp. 202-210; și Yoram Erder, „Prințul «Mastema» într-o lucrare karaită", *Meggilot*, vol. I (2002), pp. 243-246 (ebraică), precum și *idem*, *The Karaite Mourners*, pp. 145-148. Vezi și Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, pp. 55-56.
24. *Pergamentul războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor Întunericului*, ed. Yigael Yadin (Bialik Institute, Ierusalim, 1957), p. 334 și paralelele citate la p. 335 (ebraică).
25. Vezi studiul său „Câteva caracteristici lexicale ale scrierilor de la Qumran", în *Pergamentele qumranice și lumea lor*, ed. M. Kister (Ierusalim, 2009), vol. II, p. 568 (ebraică).
26. Vezi Kohut, *Angelologie und Daemonologie*, și în special Shaul Shaked, „Iranian Influence on Judaism. First Century B.C.E. to Second Century C.E.", în W.D. Davis și L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, (Cambridge, 1984), vol. I, pp. 308-325; și Richard N. Frye, „Qumran and Iran: the State of Studies", în J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty* (Brill, Leiden, 1975), partea a III-a,

pp. 167-173. Pentru un studiu al cercetării influenței iraniene asupra figurii Satanei, vezi Rivkah Schaerf Kluger, *Satan in the Old Testament*, trad. de H. Nagel (Northwestern University Press, Evanston, 1967), pp. 151-162, care acceptă impactul iranian asupra câtorva aspecte ale Satanei, dar nu se ocupă de versiunea zurvaniană a zoroastrismului. Vezi și Kohut, *Angelologie und Daemonologie*, pp. 62-72, care afirmă că unele aspecte ale figurii Satanei sunt derivate din conceptele lui Agromainus. Acest punct de vedere a fost acceptat și de Theodor Gaster, „Satan", în G.A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Abingdon Press, New York, Nashville, 1962), p. 226. Vezi și Jonas C. Greenfield, Shaul Shaked, „Three Iranian Words in the Targum of Job from Qumran", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 122 (1972), pp. 37-45; Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, p. 118. Vezi și Liebes, *Studies in Jewish Myth*, pp. 75-76.

27. Aceasta este, de exemplu, opinia lui Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 93-94.

28. Vezi Naftali Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism* (East and West Library, Londra, 1962); Erder, *The Karaite Mourners*; Ben Zion Wacholder, *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness* (HUC Press, Cincinnati, 1983), pp. 141-167, 177-178; Hananel Mack, „De la Qumran la Provența: noțiunea de Mesia Manasit", *Meghillot*, vol. III (2005), pp. 125-142 (ebraică); Ta-Shma, *Studii de literatură ebraică medievală*, vol. III, pp. 191-192.

29. Vezi *TB, Pesahim*, f. 111a; Kohut, *Angelologie und Daemonologie*; și M. Moise Schwab, *Vocabulaire de*

l'angélologie (republicat la Archè, Milano, 1989), pp. 153, 195. Vezi și Urbach, *The Sages*, vol. I, pp. 165, 194.

30. *TB*, *Yebamot*, f. 16a.

31. Vezi Ta-Shma, *Studii de literatură ebraică medievală*, vol. III, p. 194 și n. 14.

32. Vezi Stoyanov, *The Other God*, p. 163; Eliade, *Zalmoxis*, p. 108, și *idem*, *The Two and the One*, p. 83. Vezi acum Orlov, *Dark Mirrors*, pp. 85-120. Sciziunea dintre bine și rău în creștinism, așa cum o personifică Isus și Satana, este o temă recurentă în teoria psihanalitică a lui Carl G. Jung.

33. *Panarion* 30:16, 2, *cf.* traducerea din A.F.J. Klijn, G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Brill, Leiden, 1973), p. 183. Vezi și Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 231; și Eliade, *Zalmoxis*, p. 108. Nu știu de ce Carl G. Jung interpreta acest fragment ca și cum ar fi evident că Satana era fiul mai mare al lui Dumnezeu. Vezi *Aion* (Bollingen Series, Princeton, 1979), p. 57. De asemenea, la p. 58, el presupune că în sursele iudeo-creștine din Antichitatea târzie existau doi fii ai lui Dumnezeu, așa cum am menționat mai înainte. Vezi și *infra*, în capitolul 2, „Despre afinitățile dintre Cabala teosofică și sursele anterioare”.

34. Vezi, de exemplu, *TB, Menaẖot*, f. 29b. Vezi și Idel, *Absorbing Perfections*, p. 232. Dacă există aici o formă de influență zoroastriană, aceasta rămâne o chestiune care trebuie investigată separat.

35. Abraham Epstein, A. Marmorstein și Shlomo Buber, introducerea la R. Tuviah ben Eliezer, *Midrash Leqaẖ Tov*, ed. Shlomo Buber (Vilnius, 1880), p. 40. Despre afinitățile dintre acest midraș și literatura Heikhalot, vezi Scholem,

Jewish Gnosticism, p. 132; Efraim E. Urbach (ed.), *R. Abraham ben Azriel, Sefer 'Arugat ha-Bosem* (Ierusalim, 1939), vol. I, p. 174, n. 22 (ebraică); Malachi Beit Arié, *Pereq Shirah* (teză de doctorat, 1967), II, 81, n. 103 (ebraică).

36. Vezi acum importanta teză de doctorat a lui Amos Geula, *Lucrări aggadice pierdute cunoscute numai de așkenazi: Midraș Abkir, Midraș Esfa și Devarim Zuta* (disertație, Hebrew University of Jerusalem, 2006) (ebraică), care a studiat toate datele cunoscute din tipărituri și manuscrise referitoare la acest midraș. La p. 2 și în n. 10, p. 97, n. 635, el argumentează că această discuție nu este legată de *Midraș ’Avkir* așa cum se găsea în una dintre primele ediții din Veneția secolului al XVI-lea, ci de un midraș anonim, neidentificabil, fapt pentru care a decis să nu îl publice printre fragmentele din *Midraș ’Avkir* reunite de el. Vezi și Scholem, *Diavoli, demoni*, p. 134, n. 60.

37. Vezi *TB*, *'Eiruvin*, f. 18b, și *Genesis Rabba'* 20:11. Numărul 130 provine dintr-o interpretare a *Facerii* 5.3, înțeleasă ca perioada dintre moartea lui Abel și nașterea lui Seth. Vezi Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. V, p. 148, nn. 46, 47. În ultima notă de subsol, care tratează despre nașterea divină a demonilor de către Eva, Ginzberg se referă la o polemică cu o sursă persană. Aceasta este o critică clară a ascetismului, care provoacă vărsarea seminței în van. Pentru sursele rabinice, vezi și *infra*, cap. 4, n. 65. Trebuie menționat faptul că, deși sursele rabinice pomenite aici sunt anterioare fragmentului despre Agrimas discutat mai sus, probabilitatea ca acesta din urmă să poată fi sursa celor anterioare ar trebui, cel puțin în principiu, să fie și ea avută în vedere. Pentru repercutarea acestei legende

asupra teoriei lui Luria despre apariția răului, vezi *infra* în acest capitol și în capitolul 5. Pentru o discuție a versiunii rabinice a legendei, ca referitoare deopotrivă la cuplul superior și la cel inferior, vezi în special textul lui R. Moshé din Burgos, publicat de Scholem, „R. Moshe mi-Burgos”, pp. 50-51. Textul cabalistic pune accentul pe tema seminței lui Adam. Pentru încercarea de a postula o influență a acestui mit asupra conștiinței de sine și a lucrărilor pictorului suprarealist român de origine iudaică Victor Brauner, vezi Emil Nicolae, *Victor Brauner. La izvoarele operei* (Editura Hasefer, București, 2004), pp. 72-73.

38. Vezi A. Marmorstein, *Devir*, vol. I (1923), p. 138. Un text aproape identic a fost publicat, dintr-o altă sursă manuscrisă, în același an și republicat în Ginzburg, *Halakhah ve-'Aggadah*, p. 249; vezi și Scholem, *Kabbalah*, p. 357. Vezi și versiunea găsită în tratatul așkenazi de secol XIV *Cartea amintirii, adică Cronica lui Jerahme'el*, ed. Eli Yasif (Tel Aviv University, Tel Aviv, 2001), p. 113 (ebraică). Pentru Lilith și Adam, vezi celelalte tradiții dintr-o varietate de surse, adunate și discutate într-un jargon jungian în Siegmund Hurwitz, *Lilith, the First Eve*, trad. de G. Jacobson (Daimon Verlag, Einsifdeln, 1992). Fragmentul nostru nu a fost discutat în antologia sa. Vezi și paralela semnalată de Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 73-74. Pentru un studiu recent care lămurește afinitatea dintre o descriere iraniană a cuplului protoplast și viziunea rabinică despre androgin, vezi Shai Secunda, „The Construction, Composition and Idealization of the Female Body in Rabbinic Literature and Parallel Iranian Texts: Three Excurses”, *Nashin: A Journal of Jewish Women's*

Studies and Gender Issues, vol. 23 (2012), pp. 60-85. Pentru dimensiunea de penitență a mitului adamic în iudaism, vezi Ricœur, *The Symbolism of Evil*, pp. 237-243. *Cf.* și Geo Widengren, „Primordial Man and Prostitute: A Zervanite Motif in the Sassanid Avesta", în E.E. Urbach, R.J.Z. Werblowsky și C. Wirszubski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem* (Magnes, Ierusalim, 1967), pp. 227-234.

39. Vezi în special *Ialkut Shime'oni* despre *Facerea* 5, paragraful 42.

40. Aici, ca și în alte cazuri în textele magice, Lilith nu este un nume propriu, ci o formă de categorie generică a puterilor demonice feminine.

41. Marmorstein, *Devir*, p. 139.

42. Vezi Zaehner, *Zurvan*, p. 192.

43. *Legends of the Jews*, vol. V, pp. 165-166, n. 63. În discuția sa anterioară, în Ginzberg, *Halakhah ve-'Aggadah*, p. 245, el oferea o altă explicație pentru Agrimus, o derivație din grecescul Agrimainos, care înseamnă „sălbatic". Mai târziu s-a răzgândit, fără a mai menționa propunerea anterioară. Ultima etimologie a lui Ginzberg a fost acceptată de Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 296, n. 191; vezi și *idem*, *Diavoli, demoni*, p. 61. Vezi și J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages Hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition greque* (Paris, 1938), vol. II, p. 386. Întregul context al pasajului citat mai sus, împreună cu o versiune manuscrisă, vor fi discutate în altă parte în contextul transmiterii unor mituri în iudaism referitoare la îngerii căzuți, care diferă de ceea ce se găsește în apocrifele cunoscute. Vezi, pentru moment, Idel, *Ben*, pp. 98-99, n. 176.

Deci forma mitraică/romană pentru numele lui Ahriman, Arimanius, nu constituie sursa formei ebraice. Pentru această formă, vezi Bianchi, *Selected Essays*, pp. 208-216.

44. Astfel, nu există nicio contradicție între narațiunea biblică, unde Cain este primul născut al Evei, și narațiunea midrașului, care i-l atribuie pe Agrimas unei alte mame. Trebuie să menționăm că, deși acest fragment leagă răul de o formă de procreație cu un demon feminin, procreația în sine este concepută ca pozitivă, contrar poziției indiene clasice. Vezi Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil*, pp. 27-29.

45. Vezi Stoyanov, *The Other God*, pp. 160-161. Vezi și Gary A. Anderson, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Westminster John Knox Press, Louisville, 2001), p. 173.

46. Acest fragment a fost publicat de S. Buber în *Ha-Șahar*, vol. 11 (1883), p. 458 (ebraică). Pentru alte variante ale acestei afirmații, vezi și Abraham Epstein, *ha-'Eșkol*, vol. 6 (1909), pp. 205, 207 (ebraică). Vezi și Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 61-64, 132. Vezi și textul așkenazi anonim și târziu existent în Ms. Oxford-Bodleiana 1816, f. 68b-69a, unde *Midraș 'Avkir* este menționat în contextul tuturor ocurențelor cuvântului ebraic *'Az* existente în Biblie.

47. Zaehner, *Zurvan*, pp. 132, 351.

48. *Ibidem*, pp. 59, 119, 121-122.

49. *Devir*, p. 134, n. 2.

50. *Commentary on the Pentateuch*, atribuit lui R. Eleazar din Worms, ed. I. Klugemann (Benei Beraq, 1986), I, pp. 95. La p. 100 se menționează numele *Midraș 'Avkir*.

51. *Legends of the Jews*, vol. V, pp. 165-166, n. 63.

52. Ed. Joel Klugemann (Ierusalim, 1993), vol. I, p. 30.

53. Vezi Gershom Scholem, *Kitvei Yad be-Qabbalah* (Ierusalim, 1930), pp. 109-110 (ebraică).

54. *Kavvanah*, care înseamnă o formă de intenție mistică ce are efect magic. Probabil este o carte luriană, citată de R. Nathan Șapira.

55. *Peri ‘Etz Hayyim*, Qeriat Shema‘ ‘al ha-mitah, cap. 11 (Dubrovna, 1803), f. 80a. Trebuie menționat că o versiune mai scurtă a acestui fragment, însă fără pomenirea numelui lui Agrimas, a fost citată de R. Hayyim Vital, după o tradiție orală transmisă de R. Moshé din Mintz, care își cita profesorul, pe R. Ițhak Luria Așkenazi. Vezi *Liqqutei Torah* a lui Vital, f. 19a. Nu știu care este sursa informației lui Scholem că un asemenea detaliu se găsea tocmai într-o *Carte a secretelor* a lui R. Eleazar din Worms, dar, din câte știu eu despre modul în care își stăpânea el sursele, presupun că trebuie să fi avut vreuna. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 296, n. 191. Deci Luria, sau cel puțin discipolul său Vital, era familiarizat atât cu mitul lui Agrimas, cât și cu concepția mai speculativă despre prezența răului în gândirea divină, după cum vom vedea mai jos în acest capitol. S-ar cuveni să subliniem că această Cabala a lui Luria era foarte atașată de versiunea midrașic-talmudică a legendei potrivit căreia Adam generează demonii. Vezi, de exemplu, Vital, *Șa‘ar ha-Pesuqim*, pp. 101-102, 141, sau fragmentul citat din Vital de R. Nathan Șapira din Ierusalim, în *Mahabberet ha-Kodeș* vezi *infra*, cap. 5, „Mitul lurian și îndeplinirea ritualurilor evreiești”. Cât despre inedita interpretare a lui R. Ițhak din Acra, care arată că exegeza luriană a mitului midrașic precedă

lurianismul, vezi *infra*, cap. 4. Vezi și Magid, *From Metaphysics to Midrash*, pp. 66-71. Pentru recursul la midrașul clasic despre Adam fără menționarea lui Agrimas, ci a altei căpetenii a demonilor, Amon din No, vezi, la sfârșitul secolului al XV-lea, R. Abraham Saba, *Tzeror ha-Mor* (Veneția, 1527), f. 96d; Benayahu, *Ma‘amadot u-Moshavot*, pp. 107-108. Amon din No este cunoscut încă din demonologia cercului de cabaliști legați de *Cartea Meșiv*, și este plauzibil ca Saba să fi fost influențat de acest cerc. Pentru un alt recurs cabalistic la versiunea rabinică despre generarea demonilor de către Adam, în Safed, înaintea lui Luria, vezi Cordovero, *Pardes Rimmonim*, XXVI:8, II, f. 58c, și contemporanul său mai vârstnic R. Yehuda Halleva, *Țafnat Pa‘aneah*, Ms. Dublin, Trinity College, B. 5.27, f. 51b.

56. Shaked, *Dualism in Transformation*, p. 24, n. 42.

57. Vezi E.E. Urbach (ed.) (Magnes Press, Ierusalim, 1978), p. 64. Vezi *ibidem*, n. 34, și în observația sa din introducere, p. 29 (ebraică). Despre punctul meu de vedere cu privire la existența tendințelor spre binitarianism la începutul Cabalei, vezi, de exemplu, *Ben*, pp. 50, 201, 653, 656-657, 604-605 și notele de subsol la aceste discuții.

58. Vezi introducerea lui Hugo Odeberg la *3 Enoch*, *The Hebrew Book of Enoch* (New York, 1973), p. 28; și Ch. Merchavia, *Biserica* versus *literatura talmudică și mirașică. 500-1248* (Mossad Bialik, Ierusalim, 1970), pp. 71-84 (ebraică); iar mai recent, Anna Beth Langenwalter, *Agobard of Lyon: An Exploration of Carolingian Jewish-Christian Relations* (teză de doctorat, University of Toronto, Toronto, 2009); Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the*

Jew in Medieval Christianity (Los Angeles, 1999), pp. 123-146; și Kanarfogel, „*Peering through the Lattices*”, pp. 27-28. Niciunul dintre acești cercetători, nici cei menționați în următoarele două note, nu au pus la îndoială fiabilitatea mărturiei lui Agobard.

59. Este surprinzător faptul că niște cercetători care se ocupă de istoria misticii și a esoterismului evreiesc, inclusiv de *Shi'ur Qomah*, au ignorat mărturia lui Agobard, care este datată cu siguranță din prima jumătate a secolului al IX-lea, în Europa Occidentală. Vezi, de exemplu, neglijarea acestui fragment discutat în articolul meu despre „Gândul rău al Divinității”, publicat în ebraică în 1980, în Peter Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton University Press, Princeton, 2009), îndeosebi pp. 306-315, care a ignorat total și o lungă serie de articole în ebraică în mod direct relevante pentru subiectele discutate de el, care ar fi pus desigur probleme propunerilor sale. Vezi, de exemplu, A. Farber-Ginat, „Cercetări referitoare la *Shi'ur Qomah*”, în M. Oron și A. Goldreich (eds.), *Massu'ot. Studii de literatură cabalistică și filosofie evreiască în memoria prof. Ephraim Gottlieb* (Mossad Bialik, Ierusalim, 1994), pp. 361-394 (ebraică) și bibliografia citată de ea. Nici studiile franceze pe această temă nu se situează mai bine – vezi Charles Mopsik, *Chemins de la Cabale* (L'Éclat, Paris, 2004), pp. 309-324; sau cele englezești, *cf.* Idel, *Ben*, pp. 91-92, n. 134. Despre această mare problemă în câteva dintre cercetările moderne ale misticii evreiești, vezi deja Idel, *Ben*, pp. 71, 107, n. 215, 123, iar cartea lui Schäfer este unul dintre exemplele ei cele mai ilustre. Neglijarea de către el a problemei răului în general în studiul său pe tema

începuturilor misticii evreiești este numai una dintre numeroasele mari probleme conceptuale care i-au bântuit eforturile de a face față „originilor” misticii evreiești timpurii, bazate foarte mult pe importanța unei reacții la creștinism. Pentru o problemă similară, vezi și cap. 2, n. 43.

60. Vezi Idel, „Gândul rău al Divinității”, p. 357.

61. Vezi Reuven Bonfil, „Tradițiile culturale și religioase ale evreimii franceze în secolul al IX-lea, așa cum le reflectă scrierile lui Agobard din Lyon”, în J. Dan, J. Hacker (eds.), *Studii de mistică, filosofie și literatură etică evreiască, dedicate lui Isaiah Tishby* (The Magnes Press, Ierusalim, 1986), pp. 327-348 (ebraică). Bonfil a oferit câteva reflecții interesante în privința posibilelor implicații ale discuției lui Agobard asupra unei alte înțelegeri a istoriei misticii evreiești. Despre dimensiunile halakhice ale altor părți din epistola lui Agobard, vezi acum Hayim Soloveitchik, „Agobard of Lyon, the Scroll Ahima‘ats, and the Palestinian Halacha in Early Medieval Ashkenaz”, în J.R. Hacker, Y. Harel (eds.), *The Scepter Shall not Depart from Judah: Leadership, Rabbinate and Community in Jewish History: Studies Presented to Professor Simon Schwarzfuchs* (Bialik Institute, Ierusalim, 2011), pp. 207-217.

62. Originalul latin al frazei subliniate, pe care o voi discuta mai jos, este: „Cogitare etiam illum multa superflua et vana, quae, quia ad effectum cuncta venire nequeant, vertantur in daemones”. *Cf. Monumenta Germaniae Historica*, vol. III, *Epistolae Karolini Aevi* (1892), p. 189. Vezi Idel, „Gândul rău al Divinității”, p. 357; introducerea lui M. Oron la *Sha‘ar ha-Razim*, ed. Kushnir-Oron, pp. 25-26; și Koren, *Forsaken*, p. 91.

63. *Cf.* traducerea lui Cohen, *Living Letters of the Law*, p. 129, ușor modificată.

64. Vezi viziunea existentă în descrierea karaită din *Shi'ur Qomah*, în Salmon ben Yeruhin, *Sefer Milhamot ha-Shem*, ed. I. Davidsson (New York, 1934), p. 121 (ebraică): „... degetele mâinilor lui [...] sunt legate”. Este o asociere concludentă: într-adevăr, evreii din Lyon au în minte idei legate de *Shi'ur Qomah*.

65. Sper să mă ocup de semnificația acestui fenomen în altă parte.

66. Vezi Tzahi Weiss, „The Reception of Sefer Yesirah in Jewish Mysticism in the Early Middle Ages”, *JQR*, vol. 103 (2013), pp. 41-43.

67. *Monumenta Germaniae Historica*, vol. III, *Epistolae Karolini Aevi*, p. 189: „...cotidie [...] mysteria erroris ipsorum audimus”.

68. „Inovația imaginară în studiul Cabalei”, *Zion*, vol. 54 (1989), p. 486 (ebraică); și răspunsul meu, „Vechi și nou în studiul Cabalei”, *ibidem*, pp. 495-496 (ebraică).

69. Bonfil, „The Cultural and Religious Traditions”, p. 338 și n. 27. Despre alte încercări științifice de a marginaliza elementele mitice pretinzându-se că sunt „populare”, vezi referințele pe care le-am citat în Idel, „Leviathan and Its Consort”, p. 146, n. 4.

70. Vezi *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David, Opere complete*, p. 338.

71. Michal Oron, „A fost Cabala din Castilia o continuare sau o revoluție? – Un studiu al conceptului de rău în Cabala castiliană”, în Joseph Dan (ed.), *Începuturile misticii evreiești în Europa* (Ierusalim, 1987), pp. 383-392 (ebraică).

Despre răul în Cabala castiliană, inclusiv în literatura zoharică, vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, pp. 447-474.

72. Moshe Idel, „The Kabbalah's «Window of Opportunities», 1270-1290", în E. Fleisher, G. Blidstein, C. Horowitz, B. Septimus (eds.), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky* (The Magnes Press, Ierusalim, 2001), pp. 171-208.

73. Cu privire la acest personaj, despre a cărui viață și localizare știm foarte puțin, vezi Gershom Scholem, *Einige Kabbalistische Handschriften im Britischen Museum* (Ierusalim, 1931), pp. 19-21; Alexander Altmann, „În ceea ce privește problema autorului [cărții] *Sefer Ta'amei ha-Mițvot* atribuită lui R. Ițhak ibn Farhi", *Qiriat Sefer*, vol. XL (1964-1965), pp. 256-276, 405-412 (ebraică); *idem*, „An Allegorical Midrash on Genesis 24 according to the «Inner Kabbalah»", în *Sefer Ha-Yovel Tifereth Yisra'el Likhevod Yisra'el Brodie*, ed. S.Y. Zimmels, Y. Rabinovitz, Y.S. Feinstein (Londra, 5727), pp. 57-65 (partea ebraică); Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 248-256; Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 103-126; Charles Mopsik, „Un manuscrit inconnu du *Sefer Tashak* de R. Joseph de Hamadan suivi d'un fragment inédit", *Kabbalah*, vol. II (1997), pp. 167-205; *idem*, *Joseph de Hamadan – Fragment d'un commentaire sur la Genèse* (Verdier, Lagrasse, 1998); M. Idel, „Comentariul lui R. Iosef din Hamadan despre cele zece *sefirot* și fragmente din scrierile sale", *'Alei Sefer*, vol. 6-7 (1979), pp. 74-84 (ebraică); și Felix, *Teurgie, magie și misticism.* Vezi și, mai nou, Liebes, *The Cult of the Dawn*, p. 185.

74. Publicat anonim, în *Sefer ha-Malkhut*, f. 85ab. Despre calitatea de autor al acestui tratat a lui R. Yosef din Hamadan, vezi Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 251-253.

75. Despre acest termen și posibilele lui surse, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 126-127 și notele de subsol însoțitoare, și Dauber, „Pure Thought”, precum și discuția noastră din cap. 3 *infra*.

76. *Sefer ha-Malkhut*, f. 84d-85a. Vezi și Felix, *Teurgie, magie și misticism*, pp. 289-290. Trebuie subliniat faptul că R. Yosef recurge la legenda ascetismului lui Adam și a nașterii demonilor din el, în *Sefer ha-Malkhut*, f. 85a, imediat după discuția tradusă mai sus.

77. Țin să subliniez că recurgerea aici la expresia „gând pur” – *mahașava tehora* – ca legat de *Hesed* diferă de modul în care este utilizată această expresie în Cabala anterioară din Gerona, unde ea se referă la gândirea celestă, în special ca *sefira Hokhmah*, care este *locus* al celor zece *sefirot*. Vezi materialul – parte din el publicat din câteva manuscrise – despre cele zece *sefirot* sau *havaiot* existente în *mahașava tehora*, în studiul meu „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 243-245, 266-268 și nn. 132, 153, p. 277, n. 206, unde am discutat și despre originea acestei viziuni în R. Abraham bar Hiyya, lucru subliniat deja de Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 270, n. 153, și acum de Dauber, „«Pure Thought»”, iar într-o manieră mult mai detaliată, *infra*, cap. 3. Vezi și mai jos discuția noastră despre gândul pur la Hegel, la sfârșitul acestui capitol.

78. Vezi Kanarfogel, „*Peering through the Lattices*”, pp. 224-225.

79. *Sefer ha-Malkhut*, f. 102d. Vezi și *ibidem*, f. 98c, 102a, 103a. Despre Dumnezeu care creează lucrurile opuse, vezi concepțiile lui R. Yosef discutate în Felix, *Teurgie, magie și misticism*, pp. 83-84, n. 145, p. 86.

80. *Sefer ha-Malkhut*, f. 97c. *Cf.* și *ibidem*, f. 97d-98a, 98c, 99a-d. Acești regi sunt descriși ca derivați din *sefira Gevurah*, dar precedând totuși regatul lui Israel, legat de *sefira Tiferet. Cf. Zohar*, I, f. 177b, și Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 128; iar despre cele două decade de *sefirot*, vezi *infra*, cap. 2.

81. *Joseph de Hamadan – Fragment d'un commentaire sur la Genèse*, p. 17 (partea ebraică), și pp. 82-83 (partea franceză), *Sefer ha-Malkhut*, f. 108c. Pentru apariția celor zece puteri impure din *sefira Gevurah*, vezi și *idem*, *Commentary on Ten Sefirot*, Ms. Paris BN 835, f. 90b-91a.

82. Pines, „Two Iranian and Jewish Themes", pp. 49-51. Vezi și Schremer, *Bărbatul și femeia pe care i-a creat*, p. 175.

83. În ebraică, aici avem un joc de cuvinte: *'Olah*, care înseamnă sacrificiul holocaustului, dar și un verb care se referă la ascensiune.

84. Despre acest clivaj al gândirii la începutul Cabalei, vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 46-49, și Afterman, *Devequt*, *passim*.

85. Textul aramaic utilizează *Maẖașava Setima'ah 'Ila'ah*. Această sintagmă apare și în una dintre scrierile lui R. Moshé din León, ca referitoare la prima și la a treia *sefiră*. Vezi *Sheqel ha-Qodesh*, ed. Mopsik, p. 24; și *The Book of the Pomegranate*, ed. Wolfson, p. 264. Sensul lui *satum* în acest caz este existența tuturor lucrurilor în spațiul puterii divine, amintind oarecum de felul în care se recurge la acest termen în *Hegion ha-Nefesh ha-'Atzuvah* de bar Hyyia,

pp. 41, 43: *ha-țurah ha-setumah*. Recursul la aceeași sintagmă în fragmentul aramaic, în *Zohar* și în cartea ebraică a lui Moshé din León arată că cele două texte sunt legate unul de celălalt în mod terminologic. Însă, în alte locuri, *Zoharul* recurge la sintagma *Hokhmah ‘Ila’ah Setima’ah*. Vezi Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 176.

86. *Commentary on the Pentateuch*, f. 58c, republicat în *Zohar Hadash*, f. 46c. *Cf.* Idel, „Gândul rău al Divinității”, pp. 360-362; și Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 188, n. 182. Vezi și discuția altor texte zoharice în Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. III, p. 892. Convertirea de la o altă religie la iudaism este descrisă în Moshé din León, *The Book of the Pomegranate*, ed. Wolfson, p. 212, în termeni care amintesc de citatul de mai sus.

87. Publicat în R. Yehuda Hayyat, *Minhat Yehudah*, un comentariu despre *Sefer Ma‘arekhet ha-’Elohut*, f. 30a. Vezi și în *Tiqqunei Zohar*, f. 63a, unde gândul bun este conceput ca un om bun, în aramaică *’Adam Tava’*, în timp ce gândul rău, *Mahașava Biyșa’*, este conceput ca un om rău, *’Adam Beliya‘al*. Vezi și *infra*, cap. 2, n. 130.

88. Unul dintre motivele pentru care sugerez că R. Moshé din León nu este autorul acestei discuții îl reprezintă absența sintagmei *mahașava ra‘a* din lunga sa discuție despre sacrificiu existentă în *The Book of the Pomegranate* scrisă de el, pp. 262-266, unde *mahașava* apare de multe ori.

89. Col. 15, f. 1bc, un text ce se află, anonim, în Ms. New York, JTS 1883, f. 106b, și în *Collectanea* lui Iohanan Alemanno, existentă în formă manuscrisă în Ms. Oxford-Bodleiana 2234, f. 169a.

90. Vezi și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 453, și vol. III, pp. 892-893. Vezi și Orlov, *Dark Mirrors*, p. 144, n. 34.

91. Ms. Paris BN 859, f. 9c. Vom avea mult mai multe de spus despre tradițiile cabalistice referitoare la rău existente în acest manuscris *infra*, în capitolul 4.

92. *Zohar*, II, f. 239b, III, f. 27a.

93. Aceasta este principala teză a articolului lui Wolfson care se ocupă de *Zohar*, „Light through Darkness”, republicat în *Luminal Darkness*, pp. 29 *sqq*. Vezi și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. III, pp. 885, 890-895.

94. Vezi totuși discuția lui Gikatilla din *Sefer ha-Meshalim*, ed. B.A. Hefetz (Safed, 1992), p. 64, n. 123, unde „gândurile rele” le sunt atribuite oamenilor, dar gândindu-le omul se subjugă „pornirii rele”, descrisă ca potrivnică lui Dumnezeu, ca dușman ce luptă împotriva divinității. Aici pornirea rea este cea concepută ipostatic, nu gândul rău.

95. *Luminal Darkness*, p. 34.

96. Vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, pp. 458-459; și Liebes, *Secțiuni ale lexiconului zoharic*, p. 320.

97. *Studies in the Zohar*, pp. 103-113; vezi și cartea mea *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 134-135.

98. Despre diversele componente ale corpusului zoharic, vezi, de exemplu, Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, pp. 1-7; Mopsik, *Chemins de la Cabale*, pp. 163-199; Ronit Meroz, „Der Aufbau des Buches Sohar”, *PaRDeS – Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, II (2005), pp. 16-36; *idem*, „Zoharic Narratives and their Adaptations”, *Hispania Judaica Bulletin*, vol. 3 (2000), pp. 3-49. Despre diferitele poziții în privința apariției și conceptualizărilor *Zoharului*

ca o carte în cercetarea timpurie și în cea modernă, vezi studiul lui Abrams „The Invention of the *Zohar*”.

99. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 211-213, 215, și p. 380, n. 66 [pp. 286-288, 291-292, 471 în versiunea în limba română a Claudiei Dumitriu, aici modificată – n.tr.], și, în general, vezi pp. 211-215; de asemenea, introducerea mea la Efraim Gottlieb, *Scrierile ebraice ale autorului lui Tiqqunei Zohar și Ra‘aya Meheimna* (Ierusalim, 2003), p. 30 (ebraică); *idem*, *Ascensions on High*, p. 125, și articolul meu „Moses Gaster despre mistica evreiască și *Zohar*”, în R. Meroz (ed.), *Noi dezvoltări în studiile zoharice* [= *Te‘uda*, vol. XXI-XXII] (Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 2007), p. 122, n. 47 (ebraică). Afirmația citată, ca și altele ce urmează a fi menționate în nota imediat următoare, indică o atitudine complexă față de ceea ce înseamnă inovator în materie de Cabala. Punctele mele de vedere referitoare la *Zohar* au fost judicios rezumate de Abrams,

„The Invention of the *Zohar*”, pp. 56-61; *idem*, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, pp. 295-333. A se compara însă cu maniera distorsionată, de fapt inversată în care au fost prezentate, în același volum din *Kabbalah*, punctele mele de vedere despre hermeneutica zoharică, ceea ce am numit „Cabala inovatoare”, de către Elliot R. Wolfson, „The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets: New Evidence for the Early Activity of the Zoharic Circle”, *Kabbalah*, vol. 19 (2009), pp. 169-171. „Propria” sa viziune despre subiectul hermeneuticii este totuși mult mai asemănătoare cu ceea ce descriam eu în fragmentul citat mai sus. Inutil să spun că și în cazul lui Abraham Abulafia, un alt reprezentant principal a aceea ce am numit „Cabala

inovatoare”, am subliniat importanta contribuție a unor elemente anterioare, așkenazi, la hermeneutica sa. Totuși nu împărtășesc punctul de vedere al lui Wolfson, că avem o dovadă a ceea ce el numește „activitatea timpurie a cercului zoharic” în textul cabalistic publicat de el.

100. Vezi Idel, „Enoch is Metatron”, republicat în Idel, *Lumea îngerilor*, pp. 98-100, și mai târziu în *Ben*, pp. 410-417, și fascinantul studiu al lui Liebes „Mitul cabalistic al lui Orfeu”. Fapt interesant, discuția lui Liebes ca urmare a unei observații a lui Robert Eisler referitoare la posibilitatea ca vechiul *erikapaios* orfic să reflecte o versiune ipostatică a mult mai târziului *’Arikh ’Anppin* zoharic, cea mai înaltă configurație divină în chip de cap, coroborează teza lui Adolphe Franck în privința antichității anumitor părți din *Zohar*, unde într-adevăr acest concept joacă un rol central în teosofie. Vezi *infra*, n. 111, și Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 211-212, n. 178.

101. Vezi *infra*, următorul citat despre „Capul Alb”.

102. „Credință” înseamnă, în simbolismul zoharic, sistemul acelor *sefirot*, care este considerat caracteristic credinței cabalistului. Vezi Yoni Garb, „Secretele credinței în cartea Zohar”, în M. Halbertal, D. Kurzweil, A. Sagi (eds.), *Despre credință. Studii despre conceptul de credință și istoria lui în tradiția evreiască* (Keter, Ierusalim, 2005), pp. 294-311 (ebraică).

103. *Buțina de-Qardinuta’*. Despre acest concept cardinal, vezi punctele de vedere ale lui Liebes, *Secțiuni ale lexiconului zoharic*, pp. 158-167; și Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 77-93; iar mai mult despre aceasta vezi *infra*, în discutarea fragmentului *’Idra’ Zutta’*.

104. *Cf. Zohar*, I, f. 156a, unde este descrisă o situație similară a numeroase scântei generate de un fulger luminos care lovește un fier, ca parte a momentului creației. În unele versiuni ale acestui fragment, lumina este înțeleasă ca un punct. Vezi, de exemplu, Cordovero, *Pardes Rimmonim*, V:3, I, f. 25a, citându-l pe R. Yosef Caro, *Maghid Meisharim*, p. 201.

105. *Cf. The Book of the Pomegranate*, ed. Wolfson, p. 265: *pesolet ha-maha̱șava*. Nota lui Wolfson, *ibidem*, la r. 4 indica paralelismul cu *Zohar*, II, f. 254b. Pentru deșeurile la nivelul superior al domeniului sefirotic, vezi textul lui R. Azriel din Gerona din *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 104-105, care va fi analizat în detaliu *infra*, în capitolul 3. Vezi și R. Nathan Șapira din Ierusalim, *Maha̱bberet ha-Kodesh*, f. 33b.

106. *Zohar*, II, f. 254b-255a, publicat într-o compoziție numită *Heikhalot.* Despre acest text, vezi Meroz, „R. Yosef Angelet și ale sale «Scrieri zoharice»”, pp. 332-333. Nu cred că acest fragment face într-adevăr parte din compoziția *heikhalot* cabalistică, iar limbajul și conceptele lui sunt mai apropiate de abordarea *’Idrot*, așa cum vom vedea mai jos. Acesta este unul dintre principalele texte doveditoare utilizate de Luria, potrivit versiunilor conservate în *‘Etz H̱ayyim* de Vital. Vezi, de exemplu, Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, pp. 314, 333. Sintagma aramaică *mi-go maha̱șava*, care se regăsește de trei ori în textul tradus, apare în multe cazuri în *Zohar.* Vezi, de exemplu, *Zohar*, I, f. 32a, II, f. 262b, precum și în textul zoharic analizat în secțiunea precedentă. Despre curățarea de reziduuri, vezi *Zohar*, II, f. 168a. Perfecțiunea este legată, potrivit unor

interpretări ca aceea a lui R. Naftali Bakharakh din *‘Emek ha-Melekh*, f. 39a, de moartea celor zece bărbați sfinți evrei din Antichitatea târzie. Vezi și punctele de vedere citate de Vital, *infra*, în „Purificarea gândirii divine / în gândirea divină în Cabala sefediană”; precum și Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, pp. 314-319. Țin să subliniez că nu mă voi referi mai jos la chestiunea care apare atât în *Zohar*, cât și în scrierile lui R. Moshé din León referitoare la atingerea perfecțiunii umane prin intrarea în domeniul răului, aceasta urmând să constituie obiectul unui studiu separat. Vezi pentru moment Wolfson, „Light through Darkness”, pp. 84-87, și felul în care tratez eu subiectul în introducerea la R. Yosef ben Moshé Alashkar, *Sefer Țafnat Pa‘aneah̲* (Misgav Yerushalaim, Ierusalim, 1991), pp. 46-54 (ebraică).

107. *Zohar*, II, f. 108b. Vezi și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, p. 289; Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 188, n. 182; Wolfson, „Light through Darkness”, p. 83, n. 32.

108. Pentru o altă interpretare a scânteilor ca nelegate de rău, ci de creativitate, vezi Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 164-179.

109. *Zohar*, I, f. 107b.

110. Vezi Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 181, n. 90; Liebes, *Secțiuni ale lexiconului zoharic*, pp. 154-155; Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 162-188.

111. Recent, diferența dintre cele două Adunări a constituit subiectul unei cercetări detaliate a lui Asulin, *Comentariul mistic la Cântarea Cântărilor*, pp. 158-189; *idem*, „The Double Construal of the Image of the Shekinah in Ma‘ayan ‘Ein Ya‘aqov and its Comparison to the ’Idrot Literature”, în

B. Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, pp. 99-106; Har Shefi, *Malkhin Qadmain*; *idem*, „How Different is this Time from the Idra – The *'Idra' Zutta'*: Structure and Meaning", *Kabbalah*, vol. 26 (2012), pp. 203-227 (ebraică); Sobol, *Partea 'Idrot a Zoharului*. Din aceste studii a devenit clar că aceste texte pot fi descrise ca atestând un caz de fluiditate conceptuală. Trebuie menționat că la Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Cabala este reprezentată în esență de *Sifra' di- Țeni'uta'* și de cele două *'Idrot* – vezi *supra*, n. 100. Vezi și Abrams, „The Invention of the *Zohar*", pp. 36-37.

112. *Studies in the Zohar*, p. 128.

113. Corespunzând, probabil, *sefirei Keter*. Vezi și *infra*, fragmentul din *'Idra' Zutta'*, pentru expresia „Albul Albilor".

114. A se compara această descriere a primului act al creației ca iradiind în 370 de direcții cu anonimul *Comentariu despre cele zece sefirot*, pe care eu propun să i-l atribuim lui R. Yosef din Hamadan, Ms. Paris BN 853, f. 80a, unde se emană 378 de feluri de lumină, o figură bazată pe ghematria lui *Ḥașmal*. În acest caz, luminile sunt concepute ca pură grație. Această figură există deja în scrieri cabalistice anterioare, din cercul cărții *'Yiuun*. Vezi și R. Yosef, *Toledot 'Adam*, publicat în *Sefer ha-Malkhut*, f. 88d.

115. *Zohar*, III, f. 135b.

116. O sintagmă similară apare în contextul scânteilor din *Zohar*, II, f. 268a. Conform acestei imagistici, înseamnă că scânteile dispar și nu fac parte din procesele cosmogonice ulterioare.

117. Sfântul cel Bătrân de Zile, un concept important al unui cap celest ce cuprinde *’Ein Sof* și *Keter*. Vezi și o altă discuție a acestui concept în *’Idra’ Zutta’*, *Zohar*, III, f. 289b-290a, tradusă în Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, pp. 334- 336; Liebes, *Studies in Jewish Myth*, p. 75; și Idel, *Ben*, pp. 417-425.

118. Aceasta arată că înaintea autorului lui *’Idra’ Zutta’* a existat o învățătură care a combinat deja mitul midrașic despre lumile care au fost distruse cu o interpretare cabalistică bazată pe scânteile ce se sting.

119. *Zohar*, III, f. 292b. Vezi Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 162-188.

120. *Zohar*, III, f. 253a. Istoria termenului *ziqin* în ebraica și aramaica pre-zoharice este un deziderat, care va ajuta la luarea unei decizii cu privire la valența rea a acestui termen. Vezi pentru moment, de exemplu, *TB*, *Berakhot*, f. 58b, *Baba’ Metzi‘a*, f. 107b. Din câte știu, din lectura materialului magic de la începutul Evului Mediu, conexiunea dintre *ziqin* și *maziqin* se găsea și în acest tip de literatură.

121. *Zohar*, I, f. 100a, despre *zohar*, radiație care se răspândește în toate direcțiile, pe de o parte, și ca generatoare de descendență, pe de altă parte. A se compara și cu textele suplimentare la *Zohar*, I, f. 250a, și II, f. 14ab.

122. *Zohar*, II, f. 176b; am utilizat interpretarea dată acestui fragment de Yehuda Liebes în studiul său „Zohar și Eros”, *’Alpayyim*, vol. 9 (1994), pp. 78-80 (ebraică), combinată cu traducerea lui Daniel Matt, *The Zohar*, ed. Pritzker, vol. V (Stanford U.P., 2009), pp. 545-546, 572, n. 65; vezi și notele de subsol ale lui Matt la acest fragment. Vezi și Elliot R.

Wolfson, „Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyne”, în L.J. Silberstein, R.L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History* (New York University Press, New York, Londra, 1994), pp. 168-170. Vezi și *'Idra' Rabba'*, *Zohar*, III, f. 142a, unde structura masculin-feminin ca emergentă este explicită. Vezi și Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 114-115, 226-227.

123. *Cf.* Matt, *The Zohar*, ed. Pritzker, vol. V, p. 545, n. 3.

124. Vezi și Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 58-59. Despre aproprierea zoharică a mitului lui Adam care creează demoni, care a fost discutat mai sus, vezi *Zohar*, III, f. 76b-77a, tradus în Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, pp. 542-543.

125. Vezi Yehuda Liebes, „Zohar și Eros”; Wolfson, *Circle in the Square*, pp. 60-63; *Zohar*, ed. Pritzker, vol. V, p. 561, n. 35.

126. Pentru alte exemple când sunt aruncate scântei în toate direcțiile, vezi *Zohar*, I, f. 156a, III, f. 30a. *Cf.*, totuși, importanta discuție din *Zohar*, I, f. 15a, tradusă în *Zohar*, ed. Pritzker, vol. I, pp. 109-110, unde punctul este înțeles în mod explicit ca sământă, ceea ce înseamnă, în acel context, inseminarea *sefirei* feminine *Binà* de către *Hokhmah*; sau *'Avodat ha-Qodesh*, IV:5, f. 116d. Vezi și Frank, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, pp. 213-214. Acesta pare a fi un exemplu pozitiv care este un termen comparativ pentru precedenta discuție ontologică despre irosirea spermei. Nu pot aborda aici rolul jucat de materialul seminal în general în cartea *Bahir* și în *Zohar*, unele aspecte ale acestui rol fiind deja menționate de Liebes, *Secțiuni ale lexiconului zoharic*, pp. 253-254, § 365;

Abrams, *Partea feminină a lui Dumnezeu*, pp. 53, 64, 87, 92, 104, 121, 129, 137, 148, 180; și Wolfson, *Aleph, Mem, Tau*, pp. 130, 149-152. Lectura atentă a unor imense corpusuri de literatură cabalistică teurgico-teosofică, de exemplu a cărții *Bahir*, a *Zoharului*, a *Sefer ha-Peliy'ah* și *Qanah*, precum și a Cabalei cordoveriene și safediene, arată că centralitatea temei seminței transcende într-un mod considerabil ceea ce se poate ghici din lectura relatărilor savante asupra subiectului. Vezi Benayahu, *Ma'amadot u-Moshavot*, pp. 69-73; și Pachter, *Shemirat ha-Berit.*

127. Despre recursul la versiunea din *TB*, *'Eruvin*, f. 18b, în literatura zoharică, vezi, de exemplu, *Zohar*, I, f. 19b, 54b-55a, sau *Tiqqunei Zohar*, f. 121c. Vezi Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 61-65. Vezi și Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 32-33, 86-87, 226-228, 230. Vezi Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 151-152. Sper să mă ocup altundeva de acest contrast între cele două forme de Cabala și implicațiile viziunilor teosofice despre sământă asupra presupusei „asceze" din Cabala. Vezi Fine, *Physician of the Soul*, pp. 179-186; Allan Lazeroff, „Bahya's Asceticism Against its Rabbinic and Islamic Background", *JJS*, vol. 21 (1973), pp. 11-38; Elliot Wolfson, „Eunuchs Who Keep the Sabbath: Becoming Male and the Ascetic Ideal in Thirteenth Century Jewish Mysticism", în J.J. Cohen, B. Wheeler (eds.), *Becoming Male in the Middle Ages* (Garland Publishers, New York și Londra, 1997), pp. 151-185; *idem*, „Martyrdom, Eroticism, and Asceticism in Twelfth-Century Ashkenazi Piety", în M.A. Signer, J.H. Van Enger (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* (Notre Dame, 2001), pp. 171-220. Vezi și Efraim Urbach, „Asceză și suferință în sursele talmudice și midrașice"

(ebraică), în Salo Baron (ed.), *Yizhak F. Baer Jubilee Volume* (Ierusalim, 1960), pp. 48-68; și Steven Fraade, „Ascetical Impulses of Ancient Judaism”, în A. Green (ed.), *Jewish Spirituality I: From the Bible to the Middle Ages* (New York, Crossroad, 1986), pp. 253-288. Trebuie subliniat faptul că există câteva exemple de ascetism în Cabala, cum ar fi în *Sefer ha-Peliy'ah*, dar ceea ce presupun eu este că înțelegerea corectă a celor mai mulți dintre cabaliști militează într-o altă direcție, așa cum sper că voi arăta în altă parte. Pentru rău ca goliciune, vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 509, și referințele strânse de Jacobson, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought”, p. 112, n. 13; și vezi referințele citate mai jos în cap. 3, n. 39, și cap. 5, n. 179. Se cuvine să subliniem că deja în *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 20, sperma este legată de un nivel superior în domeniul teosofic și de emanație. Pentru imagistica sexuală ca hierofanie, vezi Eliade, *Images & Symbols*, p. 14. Despre falus ca „organ al seminței”, vezi *'Or Yaqar*, vol. 13, p. 86; a se compara și cu *ibidem*, vol. 6, pp. 54-55, și vol. 15, p. 130. Pentru descrierea falusului ca „organ germinativ”, vezi Hayyat, *Minhat Yehudah*, f. 158b.

128. *Zohar*, ed. Pritzker, vol. V, p. 546, n. 4.

129. Vezi *Zohar*, III, f. 111a, și viziunea existentă în stratul ulterior al literaturii zoharice, *Ra'aya Meheimna'*, *Zohar*, III, f. 247a, în R. Yosef Alașqar, *Țafnat Pa'aneah*, f. 220b, și *'Or Yaqar*, vol. 11, p. 103. Trebuie menționat că vărsarea seminței în van este descrisă de *Zohar* ca însăși definiția răului. Vezi *Zohar*, I, f. 90a, *Mahabberet ha-Kodesh*, f. 73b, și următoarea notă.

130. Vezi Wolfson, *Language, Eros, Being*, pp. 310-311; *idem*, „Divine Suffering”, p. 159, n. 170; Pachter, *Shemirat ha-Berit*, p. 188, n. 74; *Ba‘alei ha-Tosafot*, despre *niddah*, f. 17a; Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 175-179, în special n. 569.

131. Pentru spermă ca un simbol cuprinzător, vezi, de exemplu, importanta discuție din *Zohar*, II, f. 166b-167b; Cordovero, *’Or Yaqar*, *Tiqqunei Zohar Hadash*, vol. 1 (Ierusalim, 1972), pp. 120, 179, 200, 239; *idem*, vol. 5, pp. 185, 217; *idem*, vol. 6, pp. 54, 159; *idem*, vol. 7, p. 138; vol. 8, pp. 42, 213-214; vol. 9, pp. 17, 20, 21, 110-111, 191; vol. 11, p. 27, 76, 155; vol. 13 (Ierusalim, 1985), p. 7; vol. 15, pp. 20, 105; *Pardes Rimmonim*, XXV:1, II, f. 53c (trad. mai jos în cap. 5, „R. Șlomo ben Moshé ha-Levi Alkabeț și R. Yosef Caro”, și copiată în *Ha-Shelah*, I, f. 29a); sau *idem*, *Sefer Eilimah*, f. 21ab, 61c, 86ab, 94a, 95c, 96bc, 145bc, și partea acestei cărți publicată de Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, pp. 216-217, sau *Tefillah le-Mosheh*, f. 213ab, 265a, iar în Cabala lui Luria există în mii de discuții. Materialul seminal ca provenind din toate mădularele umane este o viziune fiziologică bine-cunoscută în Evul Mediu. Vezi, de exemplu, R. Meir Aldabi, *Shevilei ’Emunah*, II:3 (Varșovia, 1874), p. 46, iar viziunea sa a fost adoptată de mai mulți cabaliști, cum ar fi, de pildă, așa-numita Scrisoare Sfântă, de largă răspândire, atribuită lui Nahmanide, care tratează despre uniunea sexuală. Vezi Seymour J. Cohen (ed. și trad.), *The Holy Letter* (Aronson, New Jersey, Londra, 1993), pp. 99-101, copiată *verbatim* de discipolul lui Cordovero, R. Elia da Vidas, *Reshit Hokhmah*, II, p. 474, și de Cordovero însuși, *’Or Yaqar*, vol. 4, p. 22. Deosebit de importantă în contextul nostru este aproprierea acestei viziuni fiziologice în *’Idra’*

Zutta', *Zohar*, III, f. 296b, unde moartea protagonistului literaturii zoharice, R. Șimon bar Iohai, este o formă de experiență orgasmică ce implică o formă de ejaculare. Cabaliștii au adoptat această viziune – vezi, de exemplu, Recanati, *Comentariu la Pentateuh*, f. 62b, sau Cordovero, *Pardes Rimmonim*, VIII:24, I, f. 54c, unde menționează și legendele anatomiei –, iar unii chiar își imaginează sămânța celestă ca fiind constituită de toate *sefirot.* Vezi *infra*, n. 134.

132. Vezi, de exemplu, *Isaia* 26.2, 28.5, 45.19, 60.21, 61.9, 64.9, 65.9, și în alte părți în Biblia ebraică: *1 Cronici* 16.13, *Neemia* 9.2, sau *Psalmi* 22.23. Vezi și Michael L. Satlow, „«Wasted Seed»: The History of a Rabbinic Idea", *HUCA*, vol. LXV (1994), pp. 137-175 (îndeosebi pp. 161-162, 168, unde el sugerează posibilitatea unui impact zoroastrian asupra înaltei evaluări a spermei de către rabinul babilonian); Pachter, *Shemirat ha-Berit*; despre sintagma zoharică *zera' qadișa'*, „sămânța sfântă", vezi Wolfson, *Venturing Beyond*, p. 27; pentru surse suplimentare din Cabala, vezi în special pp. 36-37, 49, 54-55, 87-88, 158-159, și a se compara cu *Romani* 4.16, 9.6-8 sau *Galateni* 3.27-29. Expresia „seminția lui Israel" apare în cea mai veche referire la Israel din sursele extrabiblice. Vezi D. Winton Thomas, *Documents from Old Testament Times* (Harper & Row Publishers, New York, 1958), pp. 137-141. Despre amestecul semințe/seminției lui Israel ca păcat, vezi *Ezra* 9.2, 10.19, și discuția lui Jacob Milgrom, *Cult and Conscience, the Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (Brill, Leiden, 1976), pp. 71-73.

133. Vezi mărturia lui R. Șlomo ibn Adret: „…intenția lui Onan de a-și distruge sămânța, [acestea] sunt lucruri care nu se spun decât cu gura lipită de ureche și [așa] cum le-am primit, în șoaptă, nu trebuie să le spunem decât tot în șoaptă. Iar acesta este un secret din secretele impregnării”. Vezi R. Șlomo ben Abraham ibn Adret, *Responsa*, I, ed. Ch.Z. Dimitrovsky (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1990), pp. 15-16 (ebraică); și Idel, „In a Whisper”, p. 475. Secretul impregnării înseamnă aici asocierea unui suflet al unui mort cu o persoană vie. Vezi M. Idel, „Comentarii despre *Secretul lui ‘Ibbur* în Cabala secolului al XIII-lea și semnificația lor pentru înțelegerea Cabalei, la începutul și în dezvoltarea ei”, *Da‘at*, vol. 72 (2012), pp. 5-49, vol. 73 (2012), pp. 5-44 (ebraică). Nu este aici cadrul în care să analizăm legătura dintre importanța materialului seminal și ideea concepută de R. Yehuda ha-Levi, în secolul al XII-lea, despre trăsătura specială a poporului lui Israel transmisă din generație în generație și tradusă ca *segullah* în cartea sa *Kuzari.*

134. Vezi Idel, *Kabbalah & Eros*, p. 34. Vezi pasajul elucidant din *Zohar*, III, f. 90a, unde persoana care își varsă sămânța în van este numită în mod explicit „rea”. Vezi și *ibidem*, II, f. 219b. S-ar putea foarte bine ca aici să existe un joc de cuvinte între termenii ebraici *Zera‘* și *Ra‘*. Vezi și Pachter, *Shemirat ha-Berit*, p. 155; și Mark, *Revelație și rectificare*, pp. 130-134. Deosebit de important este accentul zoharic pe vagin ca „receptaculul potrivit”, *ma’na’ keșera’*. În comentariul lui Cordovero *ad locum*, *’Or Yaqar*, vol. 13, p. 128, și în al său *Tefillah le-Mosheh*, f. 4a, termenul ebraic pentru „în van”, *le-vatalah*, este înțeles ca „pentru puterile

externe”, adică pentru puterile demonice. În acest fragment important există o indicație ce poate fi considerată mai mult decât propria viziune a lui Cordovero, în sensul că vaginul uman păstrează sămânța, pentru ca ea să nu fie vărsată în van și astfel să ajungă la puterile răului, iar aici rezidă și temeiul posibilității de a întreține contacte sexuale nu doar de dragul procreației. Această concentrare asupra seminței sfinte și a păstrării ei în uter, împiedicând-o astfel să ajungă la partea rea, este extrem de importantă pentru înțelegerea atât a *Zoharului*, cât și a Cabalei safediene; vezi și *infra*, cap. 5, „Mitul lurian și îndeplinirea ritualurilor evreiești”. Vezi și reverberațiile aproape *verbatim* ale gândirii lui Cordovero la R. Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, f. 29d-30a,d, 39a, 49a. Despre femeia care, având un contact sexual cu soțul ei, devine un receptacul, vezi, încă din tradiția rabinică, *TB*, *Sanhedrin*, f. 22b. Despre o înțelegere similară a termenului *le-vatalah* în școala lui Cordovero, vezi R. Abraham Galante, citat în Benayahu, *Ma‘amadot u-Moshavot*, p. 85. Trebuie să menționăm că în *’Or Yaqar*, vol. 4 (Ierusalim, 1967), p. 13, există o descriere interesantă a transformării picăturii de spermă, *ha-tippah ha-zar‘it*, în uter ca o reflectare a emanației sistemului sefirotic. Ipoteza că sperma are o putere internă, vitală, ce cauzează expansiunea care generează corpul, este similară viziunii despre *sefirot*, care au două aspecte: cel intern sau esențial și cel extern sau receptaculul. Vezi și *ibidem*, p. 17, și vol. 7, p. 3, vol. 11, p. 313. Pentru cele două aspecte ale materialului seminal, vezi Ananda Coomaraswamy, *Traditional Art and Symbolism*, ed. R. Lipsey (Bollingen Series, Princeton, 1977),

p. 305. Despre pericolul amestecului spermei cu cochilii sau puteri impure, în domeniile uman și divin, vezi *'Or Yaqar*, vol. 7, p. 11. Despre imaginea spermei și a dezvoltării sale ca descriere a domeniului sefirotic, vezi și *ibidem*, p. 175, și vol. 15, pp. 188, 233. Vezi și *supra*, n. 131.

135. A se compara cu ipoteza lui Abraham Abulafia că există trei capete celeste provenind din *sefira Keter*, în a sa *Sefer ha-'Ot*, ed. A. Jellinek, „Abraham Abulafias *Sefer ha-Ot*", *Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Prof. H. Graetz* (Breslau 1887), p. 71, corespunzând teoriei celor trei capete divine din *'Idra' Zutta'*, *Zohar*, III, f. 288b. Cartea lui Abulafia a fost scrisă în Sicilia între 1285 și 1288, după o lungă perioadă de absență din Peninsula Iberică, iar existența teoriei celor trei capete în cea mai înaltă sferă divină este astfel atestată probabil înainte de 1273, ultimul an în care Abulafia a fost în Castilia sau în Spania în general. Vezi și *infra*, Anexa 2, pentru un alt exemplu în care Abulafia atestă existența unei viziuni teosofice, pe care a găsit-o cel mai probabil în Spania, la începutul anilor 1270.

136. Vezi Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 154-157; Pachter, *Shemirat ha-Berit*, pp. 139-165. Vezi și, mai recent, studiul său „«Un păcat fără pocăință». Despre un dezacord între Moshé din León și *Zohar*", în J. Garb, R. Meroz, M.R. Niehoff (eds.), *Pentru Yehuda. Studii dedicate prietenului nostru, profesorul Yehuda Liebes* (Hebrew University, Bialik Institute, 2012), pp. 144-162 (ebraică).

137. Vezi, de exemplu, Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 234, n. 47; și Mopsik, *The Sex of the Soul* (Cherub Press, Los Angeles, 2005), ed. D. Abrams, p. 55. Despre creșterea importanței procreației ideale în iudaismul rabinic, vezi

Schremer, *Bărbatul și femeia pe care i-a creat*, pp. 304-308; Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (California University Press, Berkeley, 1993), *passim*; și Jeremy Cohen, „«*Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It»: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Cornell University Press, Ithaca și Londra, 1989); vezi și *infra*, cap. 3, n. 39. Sper să mă ocup de această chestiune într-un studiu separat, care va cita material interesant din Yosef Caro pe această temă.

138. Vezi M. Idel, „Androgyny and Equality in the Theosophico-Theurgical Kabbalah”, *Diogenes*, vol. 52, nr. 4 (2005), pp. 27-38. Vezi și prezentarea unor poziții din gândirea rabinică de către Schremer, *Bărbatul și femeia pe care i-a creat*, pp. 339-340.

139. Idel, „On the Performing Body”, pp. 254-267.

140. Zaehner, *The Dawn & Twilight*, p. 215; *idem*, *Zurvan*, pp. 111, 128, 266, 267. *Cf.* și cu Lilian Silburn, *Kundalini: Energy of the Depths*, trad. de J. Gonthier (SUNY Press, Albany, 1988), care se ocupă de rolul seminței în procesele cosmice; vezi și Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Bollingen Series, Princeton, 1971), sub *semen* [trad. rom.: *Yoga. Nemurire și libertate*, trad. de Walter Radu Fotescu, Editura Humanitas, București, ed. a II-a, 2013 – n.tr.]. Pentru viziunea despre sămânță mai degrabă ca proces decât ca substanță, vezi Wendy Doniger O’Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts* (University of Chicago Press, Chicago, Londra, 1980), p. 20. Pentru repercusiunile teurgice negative ale vărsării seminței în van, vezi Gikatilla, în textul publicat de Abrams în *Partea feminină a lui Dumnezeu*, pp. 185-186.

141. *Comentariul mistic la Cântarea Cântărilor*, pp. 232-280.

142. Vezi M. Idel, „Eros: Path of Unity and Polarity in Kabbalah”, în L. Sullivan, F. Merlini, L.E. Sullivan, R. Bernardini și K. Olson (eds.), *Love on a Fragile Thread/L’amore sul filo della fragilità – Presentations of the 2011 Eranos Conference, of the 2008-2011 = Eranos Yearbook/Annale* 70, 2009-2010-2011 (Eranos Foundation / Daimon Verlag, Ascona / Einsiedeln Daimon Verlag, 2012), pp. 296-322. Vezi și punctul de vedere al lui Gikatilla, în tratatul existent, de exemplu, în Abrams, *Partea feminină a lui Dumnezeu*, p. 183.

143. *Cf.* Liebes, *Studies in Jewish Myth*, pp. 88-90; *idem*, *Studies in the Zohar*, pp. 134-135, 219; Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, *passim*; Sobol, *Partea ’Idrot a Zoharului*, pp. 126-198.

144. Vezi Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 71-74. Vezi și *supra*, nn. 131, 134.

145. Asi Farber-Ginat, „Cu privire la sursele sistemului cabalistic timpuriu al R. Moshé din León”, în J. Dan, J. Hacker (eds.), *Studii de mistică, filosofie și literatură etică evreiască dedicate lui Isaiah Tishby* (Ierusalim, 1986), p. 96, n. 65 (ebraică); Elliot Wolfson, „Mystical Theurgical Dimensions of Prayer in *Sefer ha-Rimmon*”, în D. Blumenthal (ed.), *Approaches to Medieval Judaism*, vol. III (1987), pp. 40-79, și introducerea sa la ediția lui din *The Book of the Pomegranate*; *idem*, „Light through Darkness”; Mopsik, *Chemins de la Cabale*, pp. 256-306; Meroz, „Cabala, știință și pseudo-știință”, pp. 123-141; Daniel Abrams, „«Secretul apelor de sus și al celor de jos». O lucrare necunoscută din Cabala castiliană timpurie”, în J. Garb, R. Meroz, M.R. Niehoff (eds.), *Pentru Yehudah. Studii dedicate*

prietenului nostru, profesorul Yehuda Liebes, pp. 311-324 (ebraică); și Avishai bar Asher, „Pocăință și post în scrierile R. Moshé din León și polemica zoharică cu monahismul contemporan creștin”, *Kabbalah*, vol. 25 (2011), pp. 293-319 (ebraică). Pentru o nouă datare a activității târzii a lui R. Moshé din León, vezi Yehuda Liebes, „Anul morții lui R. Moshé din León”, în curs de apariție în *Meir Benayahu’s Memorial Volume*, ed. M. Bar Asher, J. Kaplan, Y. Liebes (ebraică).

146. Vezi îndeosebi Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 85-138.

147. Vezi Alexander Altmann (ed.), „Sefer *’Or Zaru‘a* by R. Moshe de León”, *Qovetz ‘Al Yad*, vol. IX (XIX) (1980), p. 264.

148. A se compara cu ceea ce scria rabinul din León într-un alt tratat despre cele două extremități care cuprind cele zece *sefirot*, în al său *Commentary on Ten Sefirot*, ed. Scholem, „Two Treatises”, p. 371.

149. „Two Treatises”, ed. Scholem, p. 331. *Cf. Zohar*, I, f. 19b-20a; și Munk, *Mélanges*, pp. 287-299.

150. *’Or Zaru‘a*, ed. Altmann, p. 264.

151. Vezi și Meroz, „Cabala, știință și pseudo-știință”, pp. 131, 133.

152. Vezi în special a sa *The Book of the Pomegranate*, ed. Wolfson, pp. 262 *sqq*.

153. Vezi Gershom Scholem, „Eine unbekannte mystische Schrift des Moses de León”, *MGWJ*, vol. LXXI (1927), pp. 109-123.

154. Ms. München 47, f. 364b, publicat în Idel, „Gândul rău al Divinității”, p. 361, n. 17; și vezi *infra* fragmentul lui Luria despre înțelepciunea celestă.

155. *Ibidem*, f. 365b. Din comparația acestui fragment cu viziunea existentă în partea *Heikhalot* a *Zoharului*, II, f. 254b, citată mai sus, reiese că de fapt cea mai înaltă *sefiră* este cea afectată de prezența răului.

156. În nota sa la ediția lui Moshé din León *The Book of the Pomegranate*, pp. 264-265, r. 4, Wolfson propune interpretarea potrivit căreia puterea purificată nu este a doua *sefiră*, *Hokhmah*, ci ultima, *Malkhut*, care este uneori menționată drept *Hokhmah.* Despre filosofie ca o cochilie și ca anterioară Torei, vezi punctul de vedere al lui Ibn Gabbai *infra*, cap. 4, n. 135. După părerea mea, această viziune despre filosofie există și în anumite discuții ale lui Moshé din León și în *Zohar*, când este vorba despre filosofii greci antici. Vezi M. Idel, „Călătoria în Paradis. Metamorfoza unui motiv din mitul grec în iudaism", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, vol. II (1982), pp. 7-12 (ebraică), și a se compara cu Wolfson, „Light through Darkness", p. 82, n. 32.

157. P. 265. Vezi și Wolfson, „Light through Darkness", pp. 81-82, nn. 32, 33. Este o sintagmă foarte rară. Am descoperit o paralelă numai la maestrul hasidic din secolul al XVIII-lea R. Pinehas Șapira din Koreț, *Midraș Pinhas* (Lemberg, 1872), partea a II-a, p. 12. A se compara cu sintagma „reziduurile creierului", care apare la Cordovero, *'Or Yaqar*, vol. 11, p. 103.

158. La fel ca în *Sheqel ha-Qodesh* al rabinului din León, ed. Mopsik, p. 19. Vezi și materialul cabalistic publicat în Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 56-57.

159. Pentru o interpretare a lui *'Ayin* ca fiind ceva imposibil de înțeles, vezi *Sheqel ha-Qodesh*, ed. Mopsik, p. 5.

160. Acest punct de vedere, că viața depinde de aer, se regăsește, de exemplu, într-o carte a lui Pseudo-Galenus, *Cartea despre suflet*, tradusă în ebraică și influentă în Evul Mediu. Vezi A. Jellinek (ed.), *Sefer ha-Nefesh* (C.L. Fritzsche, Leipzig, 1852).

161. Despre destul de răspândita recurgere a lui Moshé din León la verbul *Ṣlṣl* ca referitor la emanație, vezi Idel, *Enchanted Chains*, pp. 46, n. 27, 134-135.

162. Ms. München 47, f. 372a, publicat în Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 133; vezi și Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 34, 61. A se compara cu viziunea despre aer-eter din literatura *‘Iuun*, scrisă în a doua treime a secolului al XIII-lea, așa cum este discutată în Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 341-342. Despre înțelepciune ca punct de origine al tuturor lucrurilor, vezi și o importantă discuție existentă în Moshé din León, *Sefer ha-Nefesh ha-H̱akhamah*, col. III, f. 1d, unde este menționată apariția *havaiot* din această *sefiră*, în sensul Cabalei geroneze, așa cum vom vedea detaliat în capitolul 3.

163. Se referă la *Pirqei de-Rabbi Eliezer*, cap. 3.

164. 17:3. Vezi și *Exodus Rabba’* 15:4, și Goshen-Gottstein, „Mitul *Ma‘aseh Bereshit*”, p. 74; *Palestinian Talmud*, *H̱agigah*, f. 8b; și Haviva Pedaya, „Metamorfoza Sfintei Sfintelor. De la margine spre centru”, *Jewish Studies*, vol. 37 (1997), pp. 77-78 (ebraică).

165. Această viziune există deja în introducerea lui R. Ezra din Gerona la al său *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, p. 479, și în Moshé din León, *ha-Nefesh ha-H̱akhamah*, col. VI, f. 1a.

166. Vezi *supra*, n. 102.

167. *Shekel ha-Qodesh*, ed. Mopsik, p. 13. Vezi și *ibidem*, p. 78. Pentru o traducere franceză a fragmentului, vezi Mopsik, *Moďse de León, Le sicle du sanctuaire (Cheqel ha-Qodesh)* (Verdier, Lagrasse, 1996), pp. 101-102.

168. Vezi *Guide of the Perplexed*, II, cap. 26 și 36. Oricât de maimonideană este de fapt înțelegerea filosofică a secretelor Torei ca tratând nu atât probleme textuale, cât mai degrabă despre realitatea naturală, ea se regăsește totuși în gândirea cabalistică a lui Abraham Abulafia. Vezi M. Idel, „Despre secretele Torei la Abraham Abulafia”, în B. Brown, M. Lorberbaum, A. Roznak, Y.Z. Stern (eds.), *Religie și politică în gândirea ebraică. Eseuri dedicate lui Aviezer Ravitzky* (The Israel Democracy Institute, Merkaz Zalman Shazar, Ierusalim, 2012), pp. 415, n. 200, 438, 449 (ebraică); și Idel, *Secrets and Pearls*.

169. *Shekel ha-Qodesh*, p. 104.

170. Pentru *Zohar*, vezi, de exemplu, I, f. 2a, II, f. 180a etc., și, în repetate rânduri, în R. Moshé din León, *Shekel ha-Qodesh*, de exemplu pp. 6, 21. Vezi și Munk, *Mélanges*, p. 288; Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 427, n. 145; iar mai jos, cap. 3, n. 235, și cap. 5, nn. 14, 175.

171. *Studies in the Zohar*, pp. 96, 98.

172. Vezi *ibidem*, pp. 85-138. Vezi și Idel, *Ascensions on High*, pp. 125-126.

173. Vezi *Sefer ‘Amud ha-Smalit*, publicată de Scholem, „R. Moshe mi-Burgos”, pp. 208-209, și copiată *verbatim* de Na<u>h</u>mias, *Migdol Yeshu‘ot*, ed. Cohen, pp. 59-60¨; vezi îndeosebi nota de subsol a lui Cohen la p. 59, r. 16. Vezi și Shaked, *Clarification*, pp. 134-150; și *infra*, cap. 2, „Câteva decadologii cabalistice ale răului și binelui”. R. Moshé a

fost studentul fraților R. Iacov și Ițhak ha-Kohen. Pentru o viziune despre rău existentă în scrierile lor, vezi *infra*, cap. 4, „R. Iacov ben Iacov ha-Kohen și fratele său, R. Ițhak ha-Kohen”. Vezi și concepția lui Ibn Lavi, în Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 129-130. O concepție întru câtva similară se află în R. Bahia ben Așer, *Commentary on the Pentateuch*, despre *Facerea* 2.4, discutat de Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 14-15, deși gândirea nu este menționată. Trebuie subliniat că R. Moshé din Burgos a făcut speculații și în privința relațiilor sexuale dintre Adam și Lilith. Vezi Scholem, „Moshe mi-Burgos”, pp. 194-195.

174. Vezi Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 134, 224-225, n. 298; Iris Felix, *Capitole din gândirea lui R. Yosef Angelet* (teză de masterat, Hebrew University, Ierusalim, 1993) (ebraică); și Meroz, „R. Yosef Angelet și ale sale «Scrieri zoharice»”.

175. A se compara cu lista citată din cabalistul anterior, R. Yosef din Hamadan, n. 76 *supra*, care ar fi putut avea un impact asupra lui Angelet.

176. Ms. Londra, British Library 767, f. 230a. A se compara cu viziunea existentă în *Zohar*, III, f. 80b, și la Wolfson, *Luminal Darkness*, pp. 88-89. *Cf.* și Zaehner, *The Dawn & Twilight*, p. 215. Țin să subliniez, pe urmele lui E. Gottlieb, că existența tuturor contrariilor, inclusiv a binelui și răului, care există în prima creatură, *ha-Nivra’ ha-rișon*, se găsește într-un tratat anonim *’Eșkol ha-Kofer*, care este fie opera lui Gikatilla, fie foarte apropiată de el, existând într-un unic manuscris, Ms. Vatican 219, f. 7a-8a, unde se spune, *inter alia*, și că „răul și tenebrele se află primele din cauza existenței”; a se compara deja cu importanta remarcă a lui

Gottlieb din ale sale *Studii de literatură cabalistică*, pp. 115 și n. 44. Vezi și *infra*, cap. 4, n. 55.

177. Vezi M. Idel, „Interpretările cabalistice ale secretului incestului în Cabala timpurie", *Kabbalah*, vol. 12 (2004), pp. 89-199 (ebraică), pp. 149-154, unde discutam despre posibilitatea influenței maniheiste, în care există, de asemenea, conceptul de amestec. Acum prefer alternativa zoroastriană, care a avut probabil impact asupra surselor maniheiste, ca o origine a concepțiilor cabalistice despre amestec, deși nici posibilitatea impactului unor surse maniheiste n-ar trebui exclusă.

178. *'Or Yaqar*, vol. 11, p. 279. Cordovero ținea la acest verb, care semnifică în scrierile sale și sinteza dintre cele două atribute, al milei și al judecății. Despre rău și perfecțiune, vezi și *infra*, cap. 5, „Perfecțiunea și răul în Cabala lui Luria".

179. P. 23. Nu pot să spun aici mai multe despre complexul de idei din care prezenta discuție nu reprezintă decât o parte.

180. Pentru un alt exemplu de legătură între rău și perfecțiunea creației, fără a menționa gândirea divină, vezi scurta remarcă a lui R. Șem Tov ben Șem Tov, *Sefer ha-'Emunot*, f. 71b, și îndeosebi fragmentul din *'Avodat ha-Qodesh*, II:20, f. 40d, ambele urmând a fi traduse și analizate *infra*, în cap. 4, „R. Șem Tov ben Șem Tov (cca 1380 – cca 1440): răul și retragerea divină" și „R. Meir ben Ezekiel ibn Gabbai: coaja precedă fructul".

181. Vezi Scholem, „*Responsa* Attributed to R. Joseph Gikatilla", pp. 163-170. Vezi și Werblowsky, *Joseph Karo*, pp. 180-181; Yehudah Ratzhabi, „*'Agudat 'Egoz*, An Unknown Treatise", *'Areset*, vol. 4 (1966), pp. 205, n. 12; M. Idel, „*Kavvanah* și

culorile: Un *responsum* cabalistic neglijat”, în M. Idel, D. Diamant, S. Rosenberg (eds.), *Omagiu lui Sara. Studii de filosofie ebraică și Cabala dedicate profesorului Sara O. Heller Wilensky* (Magnes Press, Ierusalim, 1994), pp. 1-14 (ebraică), unde am publicat un *responsum* nepublicat de Scholem și i-am comparat conținutul cu tehnicile de rugăciune cu ajutorul culorilor existente în școala cabalistului R. David ben Yehuda he-Hasid.

182. Scholem, „*Responsa* Attributed to R. Joseph Gikatilla”, p. 170.

183. Forma *’WR* poate fi citită ca ebraicul *’Or*, adică „lumină”, dar și ca aramaicul *’Ur*, „foc”, iar mie mi se pare plauzibilă a doua versiune.

184. Scholem, „*Responsa* Attributed to R. Joseph Gikatilla”, p. 170.

185. Vezi și *infra*, cap. 4, „R. Șem Tov ben Șem Tov (cca 1380 – cca 1440): răul și retragerea divină”, fragmentul despre gândurile sălbatice sau fantastice în textele lui R. Șem Tov ben Șem Tov și Yosef Alcastiel.

186. Scholem, „*Responsa* Attributed to R. Joseph Gikatilla”, pp. 163-164.

187. *Tefillah le-Mosheh*, f. 160b. Vezi și importantul material citat de Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, republicat în cartea ei *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, cap. 9; și Cordovero, *’Eilimah*, f. 105c.

188. *Tefillah le-Mosheh*, f. 160b.

189. *Ibidem*, f. 119b. Totuși, în alte discuții el afirmă că decretele rele descind din a treia *sefiră*, *Binà.*

190. *Shi‘ur Qomah*, f. 70a, 83b.

191. *’Or Yaqar*, vol. 3 (Ierusalim, 1964), p. 37. *Cf.* și *’Or Yaqar*, vol. 11 (Ierusalim, 1981), p. 292, despre reziduurile care se găsesc în gândirea divină într-o manieră care amintește de viziunea rabinului din León evocată mai sus. Vezi și Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 58, 62-64.

192. Adică cei șapte regi edomiți. Despre aceste lucruri și despre catharsis, vezi Liebes, *Study in the Zohar*, pp. 134-135. *Cf.* și *infra*, cap. 4, „R. Iacov ben Iacov ha-Kohen și fratele său, R. Ițhak ha-Kohen” și „R. David ha-Kohen: puterile precedente ale impurității”, textele despre statutul *Binŕ* ca sursă a puterilor impurității.

193. *Kissur Seder ha-’Asilut*, ed. Avivi, p. 139. Vezi și R. Iacov Hayym Țemah, *’Adam Yashar*, f. 51c, 53c. Despre conexiunea dintre aceste scântei și materialul seminal în lurianism, vezi numeroasele referințe din Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 97-99, 101-102, 104, 107, 111. Despre ipoteza că interpretările date de Luria anumitor texte zoharice despre imagini care ar fi legate de rău sunt de fapt anacronice, vezi Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 100, 167. Conceptul de rădăcini ale judecății are o lungă istorie, și a fost dezvoltat în special în Cabala secolului al XVI-lea.

194. Adică să utilizeze abordarea cabalistică a rugăciunii, așa cum este formulată în textele lui Luria.

195. Termen larg răspândit în teosofia lui R. Yosef din Hamadan, ce se referă la întreaga structură sefirotică.

196. *Zohar*, II, f. 153a.

197. *Șa‘ar Ruah ha-Qodeș*, p. 25. Despre a mânca în Cabala luriană, vezi Ronit Meroz, „Selecțiuni din R. Efraim Pencieri: Predica lui Luria la Ierusalim și «Kavvanah» în

actul de a mânca”, în R. Elior, Y. Liebes (eds.), *Cabala lui Luria* (Ierusalim, 1992), pp. 211-267 (ebraică); și iarăși în cap. 5, „Amestecul și răul”.

198. Pentru mai multe detalii despre ritual și rău, vezi *infra*, cap. 5, „Mitul lurian și îndeplinirea ritualurilor evreiești”.

199. Desigur, coborârea este către lumea cochiliilor, ultimul stadiu din cele patru lumi cosmice.

200. După cum aflăm din continuarea discuției, perfecțiunea este legată de reparație, *tiqqun*, adică de un caz de perfectibilitate.

201. *Sha‘ar Ma’amarei Rashby*, publicat în *Commentary on Zohar on the Song of Songs* (Ierusalim, 1898), f. 61b. Despre acest text, vezi și Bracha Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, p. 333; *idem*, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, p. 246. Despre chestiuni înrudite, vezi Freedman, *Man and the Theogony in Lurianic Kabbalah*, p. 119; și, de asemenea, *supra*, textul lui R. Moshé Cordovero. Vezi și *infra*, cap. 5, n. 176. Este posibil să avem aici o formă de paralelism între două decade, într-un mod care amintește de concepțiile cabalistice pe care le vom analiza în capitolul următor. Pentru discuții anterioare despre cei zece martiri în Cabala, vezi Meroz, „R. Yosef Angelet și ale sale «Scrieri zoharice»”, pp. 329-333. Pentru rectificare sau *tiqqun* prin moarte, vezi deja Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 15, p. 140. Pentru rectificarea seminței vărsate în van a lui Iosif, vezi *Tiqqunei Zohar*, nr. 69, f. 110a; Wolfson, *Language, Eros, Being*, pp. 310-311; și Mark, *Revelație și rectificare*, pp. 237-239.

202. Vezi *supra*, „Literatura zoharică”.

203. Vezi diversele puncte de vedere din *Mișna* care afirmă că uneori gândul este capabil să descalifice sacrificiul.
204. Vezi Tishby, *Căile credinței și ale ereziei*, p. 26.
205. Vezi Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 64-65.
206. Tishby, *Căile credinței și ale ereziei*, pp. 26-27. Afirmația sa de acolo, că nu există rău în gândirea divină în scrierile lui Cordovero, ar trebui, desigur, corectată corespunzător concepției citate mai sus în acest capitol și cu atât mai mult în cap. 5. Vezi și Huss, *Monturi din aur fin*, p. 113.
207. *Cf. ’Or Yaqar* (Ierusalim, 1986), vol. 14, pp. 44, 49, și vol. 7, p. 179; și Liebes, „Cordovero și Luria”, p. 39. Vezi și afirmația absolut explicită a lui R. Shabbatai Sheftel Horowitz, un urmaș al lui Cordovero, în *Shefa‘ Tal*, f. 18ab, 52a, în privința efectului imediat al intenției care survine în gândirea divină pură.
208. *Ben Porat Yosef*, citându-și maestrul, f. 44b.
209. Pp. 186-187; vezi și p. 162. Trebuie subliniat faptul că, în propria-i analiză a *Zoharului* și a Cabalei în general, Franck ia mult din *’Idra’ Zutta’*. Înclin să văd în posibila sursă a lui Hegel un text care seamănă cu fragmentul din *Derekh ’Emunah* de Ibn Gabbai, ed. Shatz, pp. 54-55, pe care îl voi traduce și analiza *infra*, în capitolul 4, „R. Meir ben Ezekiel ibn Gabbai: coaja precedă fructul”.
210. Despre alte aspecte în legătură cu Hegel și Cabala, vezi Paul Frank, „Inner Anti-Semitism or Kabbalistic Legacy? German Idealism’s Relationship to Judaism”, în *Yearbook of German Idealism*, vol. VII, *Faith and Reason*, ed. Fred Rush, Jürgen Stolzenberg și Paul Franks (Walter de Gruyter, Berlin, 2010), pp. 269-275; Andreas Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als Aestetisches Paradigma*

(Stuttgart, Weimar, 1998), pp. 226, 229-230; Wolfson, *Language, Eros, Being*, pp. 100-104; și Sanford L. Drob, *Kabbalistic Metaphors*: *Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought* (Jason Aronson, 2001), pp. 185-240.

211. Trebuie spus că și o altă dualitate din interiorul divinității există deja la Böhme, care vorbește despre Da și Nu, iar întrebarea este dacă a fost influențat în acest punct de Cabala, așa cum sugerează Andrew Weeks, *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic* (SUNY Press, Albany, 1991), p. 205. Vezi și *ibidem*, pp. 7, 30, 43, 106, 200. Acești *Ja* și *Nein* sunt o polaritate de entități ipostatice, în care stau toate lucrurile. Vezi Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, pp. 394-396. În general, cercetătorii presupun că Böhme era familiarizat într-un fel sau altul cu Cabala. Vezi importantele observații ale lui Scholem, *Major Trends*, pp. 190, 206, 237-238, 365; *idem*, *Origins of the Kabbalah*, pp. 337, 436; *idem*, „Schöpfung aus Nichts”, p. 16; Susanne Edel, „Métaphysique des idées et mystique des lettres”, *Revue de l'histoire des religions*, 213 (1996), pp. 443-466, în special p. 453; *idem*, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart, 1995); Allison P. Coudert, „The Kabbalah, Science, and the Enlightenment: the Doctrines of *Gilgul* and *Tikkun* as Factors in the Anthropological Revolution of the Eighteenth Century”, în *Aufklärung und Esoterik: Rezeption-Integration-Konfrontation*, ed. Monika Neugebauer-Wölk (Max Niemeyer, Tübingen, 2008), p. 305, n. 19; Wilhelm Schmidt-Biggemann, „Jakob Böhme und die Kabbala”, în W.

Schmidt-Biggemann (ed.), *Christliche Kabbala* (Thorbecke, Pforzheim, 2003), pp. 157-181; Wolfson, *Aleph, Mem, Tau*, pp. 34-35, 37-38, 193-194, n. 225; *idem*, *Language, Eros, Being*, pp. 104-105, în special bibliografia citată la p. 392, n. 1; și Lucie Kaennel, „Protestantisme et Cabale: chronique d'un mésamour", în Gisel-Kaennel (eds.), *Réceptions de la Cabale*, pp. 193-195 și bibliografia menționată acolo. Totuși Koyré, deși citează un material interesant în lucrarea sa *La philosophie de Jacob Böhme*, pp. 277, n. 3, 288, n. 5, este ceva mai ezitant, cu toate că nu neagă această formă de influență. Atât Koyré, cât și Edel s-au referit la posibilitatea ca lucrările lui Reuchlin despre Cabala să fi influențat, indirect poate, gândirea lui Böhme. Deși nu există nicio îndoială că Reuchlin ar fi putut transmite anumite discuții despre *Nihil* așa cum se găseau la R. Azriel din Gerona, discuțiile despre rău existente la acest cabalist nu au fost reluate de Reuchlin în cartea sa. Vezi, de exemplu, Scholem, „Schöpfung aus Nichts", pp. 100-111. Pentru o altă explicație a surselor lui Böhme, vezi și S.J. McGrath, „Boehme, Hegel, Schelling, and the Hermetic Theology of Evil", *Philosophy and Theology*, 18, 2 (2006), pp. 257-286. Despre Böhme și contextul său, vezi importantele studii ale lui Antoine Faivre, de exemplu: *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, trad. de Ch. Rhone (SUNY Press, Albany 2000), *passim*; *idem*, *Access to Western Esotericism* (SUNY Press, Albany, 1994).

212. *Encyclopaedia of Philosophical Sciences: The Logic*, I:7, § 86, în *Hegel's Logic*, trad. de W. Wallace (Claredon Press, Oxford, 1975), p. 124 [trad. rom.: *Enciclopedia științelor filosofice. Partea întâi: Logica*, trad de D.D. Roșca, Virgil

Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, cu contribuția lui Pavel Apostol și a lui Gustav Öffenberger, Editura Academiei, București, 1962, p. 171 – n.tr.]

213. *Ibidem*, § 87, p. 127 [trad. rom.: *ibidem*, p. 174 – n.tr.]. Aceasta face parte din controversa dintre Hegel și ceilalți gânditori idealiști. Țin să subliniez că, aici, gândirea pură nu are nimic a face cu conceptul kantian referitor la gândirea care gândește în afara unui obiect. Despre necesitatea existenței răului înăuntrul divinității, vezi mottoul pe care l-am citat din *Prelegerile de istorie a filosofiei* ale lui Hegel. Despre concepția lui Hegel în privința răului, vezi Peter Dews, *The Idea of Evil* (Blackwell, Malden, 2008), pp. 81-117. Vezi și textul zurvanian tradus *supra*, pe lângă n. 10.

214. Vezi și ideea lui Hegel potrivit căreia răul este legat de un act de cogniție. *Cf. Lectures on the Philosophy of World History: An Introduction*, trad. de H.B. Nisbet (Cambridge University Press, Cambridge, 1980), vol. III, p. 206.

215. Ed. Abrams, § 109, pp. 193-195; Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”; și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 66, 148-149.

216. Vezi Pierre Deghaye, „La Sagesse dans l’œuvre de Jacob Böhme”, în *Sophia et l’âme du monde* (Albin Michel, Paris, 1983), p. 174.

217. *Theaitetos* 176a.

218. Vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 162-164; vezi și pp. 111, 169. O aluzie la termenul lui Schelling *dunkler Grund* („fondul întunecat” sau „baza sumbră”) apare în așa-numita „celulă germinală” a *Stelei izbăvirii*. Vezi Franz Rosenzweig, „Urzelle des Stern der Erlösung”, în *Kleinere*

Schriften (Schocken, Berlin, 1937), pp. 357-372. Vezi Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, pp. 280-281, iar în Cabala, vezi *infra*, cap. 4, n. 110. Vezi și Christoph Schulte, „Zimzum in the Works of Schelling”, *Iyyun*, 41 (1992), pp. 21-40; *idem*, „Zimzum in der *Kabbala Denudata*”, *Morgen-Glantz*, 7 (1997), pp. 127-140; *idem*, „Zimzum in European Philosophy: A Paradoxical Career”, în U. Haxen, H. Trautner-Kromann, H.K.L.G. Salamon (eds.), *Jewish Studies in a New Europe* (Copenhaga, 1998), pp. 745-756.

219. Vezi lucrarea sa *Godhead and the Nothing* (SUNY Press, Albany, 2003), îndeosebi pp. 31-32. Pentru o formulare anterioară acestei abordări a lui, vezi studiul său „Hegel and the Christian God”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LIX (1991), pp. 71-91.

220. Există într-adevăr în mai multe texte cabalistice expresia *’Ayin Gamur*, care poate fi tradusă ca „negativitate absolută”, dar ea înseamnă în aceste surse *hyperesse*. Vezi, de exemplu, Nahmanide, *Comentariu la Sefer Yetzirŕ*, publicat în Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 94-95, n. 37.

*1. …*which received a bribe*, spune M.I. în textul original, „… care a primit un șperț”, referindu-se la partea grasă a holocausturilor, care satură rangurile rele (n.tr.).

*2. Eterul primordial (n.tr.).

*3. Biblia din care citez dă aici: „pământ pustiu, cu urlete sălbatice” (n.tr.).

*4. Biblia din care citez dă aici versiunea: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea

și restriștei îi lasă cale: Eu sunt Domnul, Care fac toate acestea” (n.tr.).

Capitolul 2

Structurile decadice și răul primordial

Decadologiile în primele surse și în iudaism

Importanța decadelor în gândirea evreiască este evidentă: cele zece plăgi și cele zece porunci în iudaismul biblic, adăugarea celor zece enunțuri creatoare sau a celor zece lucruri cu ajutorul cărora lumea a fost creată în iudaismul rabinic[1] sau ale celor zece *sefirot* și zece abisuri din *Sefer Yetzirà* sunt bine-cunoscute[2]. Existența atâtor tipuri independente de decade în textele canonice a dat posibilitatea conjugării unora dintre ele și inițierii unor discuții mai complexe, care în textele evreiești sunt relativ târzii, și anume cele provenind de la începutul Evului Mediu[3]. În literaturile cabalistice avem nu doar combinații mai sofisticate între aceste tipuri de decade, ci și multe interpretări noi ale naturii lor și ale rolului pe care l-au jucat în teosofie și cosmogonie. Totuși, eu presupun că literatura cabalistică a oferit nu doar moduri noi de combinare a acestor tipuri anterioare de decade, inventând noi interpretări ale unor teme mai vechi, ci constituie și o ocazie de a scoate la suprafață decadologii mai

vechi, inexistente în sursele evreiești în limba ebraică, dar care s-au păstrat în alte limbi, în contextul unor discuții legate în mod direct de evrei sau cel puțin considerate astfel de cercetătorii domeniului. Aici voi încerca să discut despre importanța unei forme foarte particulare de decadologie, cea constituită din zece puteri bune, opuse celeilalte, a celor zece puteri rele, și voi aborda apoi paralelele acestei duble decade în sursele medievale, îndeosebi în cele cabalistice. În unele cazuri, decada rea este descrisă ca precedând-o pe cea bună. Ipoteza mea este că în anumite cercuri evreiești exista o teorie din Antichitatea târzie referitoare la existența unei asemenea decade a puterilor rele, ale cărei dovezi pot fi găsite dacă luăm în considerare mai multe discuții diferite și independente.

Unul dintre principalele exemple pentru prezența unor mitologeme evreiești în timpurile vechi sunt scrierile atribuite lui Clement Romanul, cunoscute ca *Omilii* și *Recunoașteri*. Scrise foarte probabil în secolul al IV-lea, ele conțin multe forme de informație ce fac parte din concepțiile categoriei socio-religioase mai degrabă vagi a iudeo-creștinilor[4]. Mai mulți cercetători au atras deja atenția asupra acestui fenomen, începând de la mijlocul secolului al XIX-lea[5]. În anumite cazuri, afinitățile între aceste scrieri și textele legate de mistica evreiască sunt cele care au fost semnalate[6], cele mai importante fiind similitudinile dintre anumite discuții din tratatele pseudoclementine și *Sefer Yetzirà*[7]. După cum a subliniat Jean Daniélou, unele teme din aceste scrieri amintesc de viziuni existente în tratatele găsite în grotele de la Qumran[8]. Într-un mod mai particular trebuie subliniat faptul că Shlomo Pines n-a afirmat că textele pseudoclementine ar fi influențat direct *Sefer Yetzirà* sau viceversa, ci numai că

unele teme din aceste tratate, care circulau în anumite cercuri evreiești neidentificate, au fost împărtășite și de anonimul care a publicat *Sefer Yetzirà*[9]. De altfel, aceasta va fi și ipoteza mea de lucru în discuțiile din acest capitol, și anume că materialul încredințat scrierii în cercurile ebionite și iudeo-creștine reflectă, în unele cazuri, idei și teme de origine evreiască ce au reverberat și mai târziu, nu neapărat într-o formă scrisă[10]. Se pare că subiectele potențial pertinente conservate în aceste scrieri, importante pentru înțelegerea istoriei literaturii esoterice evreiești, nu au fost epuizate încă în cercetarea de specialitate. Două teme care vor reveni în discuțiile medievale evreiești și care se găsesc în această literatură merită o investigație detaliată: pe de o parte, faptul că răul precedă binele, iar pe de altă parte, că o decadă negativă constituie paralela uneia pozitive și, probabil, o și precedă[11].

Într-un discurs atribuit lui Petru, în cadrul unei lungi confruntări intelectuale și exegetice cu Simon Magul, arhiereticul care a venit „primul”, adică înainte de Petru, citim:

> Căci [...] Dumnezeu a statornicit pentru lumea aceasta anumite perechi, iar cel care vine primul din pereche este de rău, iar cel care vine al doilea este de bine. Și astfel, fiecărui om i se dă ocazia judecății corecte, fie el nătâng[*1] ori înțelept. Căci dacă-i nătâng și-l crede pe primul venit, lăsându-se mișcat prin urmare de semne și minuni, el trebuie, din același motiv, să-l creadă și pe cel care vine al doilea; căci va fi din nou convins de semne și minuni, cum a fost și mai înainte. Iar de-l crede pe-

> acesta din urmă, va învăța de la el că nu se cuvine să-i creadă celui dintâi, care vine de rău; și astfel, greșeala primului e corectată de îndreptarea celui de-al doilea. Dar dacă nu-l va primi pe acesta de-al doilea, fiindcă l-a crezut pe cel dintâi[12], pe bună dreptate va fi condamnat ca nedrept; căci nedrept este ca, atunci când l-a crezut pe cel dintâi pentru semnele sale, să nu-l creadă pe al doilea, deși aduce și el aceleași semne sau chiar unele mai mari. Dar dacă nu l-a crezut pe cel dintâi, rezultă că poate fi convins să-l creadă pe cel de-al doilea. Căci mintea lui n-a devenit atât de complet inactivă, ci poate fi trezită printr-o dublare a minunilor. Însă dacă-i înțelept, el poate chiar distinge semnele. Și dacă l-a crezut într-adevăr pe cel dintâi, va trece la al doilea printr-o sporire a miracolelor, iar prin comparație va înțelege care dintre ele sunt mai bune, deși criteriile clare *ale miracolelor* sunt recunoscute de toți oamenii învățați, așa cum am arătat la timpul potrivit în discuția noastră. Dar dacă cineva care, fiind întreg la trup și neavând nevoie de tămăduitor, nu e atras spre cel dintâi, el va fi atras de al doilea prin însăși continuarea acestui lucru și va distinge între semne și minuni după acest mod; căci cel care este de partea răului meșterește semne ce nu fac bine nimănui; dar cele meșterite de omul bun sunt în folosul tuturor oamenilor[13].

Acest fragment trebuie citit în contextul unui alt fragment, existent în aceeași literatură:

> Cele zece perechi despre care am vorbit au fost menite deci acestei lumi de la începutul timpurilor. Cain și Abel au fost

> prima pereche. A doua au fost giganții și Noe; a treia, Faraon și Avraam; a patra, filistinii și Isaac; a cincea, Isav și Iacov; a șasea, magicienii și Moise dătătorul de legi; a șaptea, ispititorul și Fiul omului; a opta, Simon și cu mine, Petru; a noua, toate neamurile și cel ce va fi trimis să semene cuvântul printre neamuri; a zecea, Antihristul și Hristos. Iar despre aceste perechi vă vom spune mai multe altădată[14].

Cele zece perechi nu sunt așadar doar o chestiune de accident istoric, ci structura lor, care presupune prioritatea temporală a răului asupra binelui, este concepută în termenii unei scheme premeditate de divinitate chiar de la „începutul timpurilor”. De fapt, așa cum se subliniază în altă parte în același context, „noi vedem toate lucrurile în perechi și contrarii, iar la fel cum întâi este noapte, iar apoi se face zi[15], întâi este ignoranța și apoi cunoașterea, întâi este boala și apoi vindecarea”[16]. Perechile umane cuprind figuri din trecut și din viitor, dar pertinentă pentru scrierile pseudoclementine este confruntarea celei de-a opta perechi, adică dintre Petru, purtătorul de cuvânt din tratatul pseudoclementin, pe de o parte, și Simon Magul, care reprezintă ceea ce este de partea răului și a venit înaintea lui Petru – care reprezintă ceea ce este de partea binelui –, pe de altă parte. În orice caz, conceptul de pereche se reproduce și în *Omiliile* pseudoclementine[17], unde principiul răului care vine primul este formulat iarăși, într-un mod foarte clar[18], chiar dacă acesta nu este cazul decât pentru oameni, nu și pentru Dumnezeu[19]. De altfel, potrivit unei formulări, Dumnezeu „a făcut distincția tuturor principiilor în perechi și contrarii.

Fiind el însuși Dumnezeul unic de la început, care a făcut cerul și pământul, ziua și noaptea, lumina și focul, soarele și luna, viața și moartea”[20]. Iată un frumos exemplu pentru ceea ce am numit o pseudosimetrie subordonată.

Din nou, mai puțin interesată de perechile umane este o discuție importantă, existentă în altă parte a aceluiași corpus literar, care va constitui centrul analizelor noastre din acest capitol: existența a două decade diferite în Biblia ebraică:

> Ținând seama că există cei care, neglijându-și propria mântuire, îi fac pe plac răului, dar și cei care, stăruind spre propriul lor folos, încearcă să facă pe placul Celui bun, zece lucruri au fost prescrise spre a pune veacul nostru la încercare, după numărul celor zece plăgi abătute asupra Egiptului. Căci atunci când Moise, urmând porunca lui Dumnezeu, i-a cerut lui Faraon să lase poporul său să plece, arătându-i semne ca mărturie a misiunii sale cerești, aruncându-și toiagul pe pământ el s-a preschimbat în șarpe. Iar când Faraon n-a putut fi determinat, cu aceste mijloace, să-și dea consimțământul, căci avea libertatea voinței, din nou magicienii au părut a face semne similare, cu îngăduința lui Dumnezeu, pentru ca decizia regelui să poată fi dovedită prin libertatea voinței sale: fie de a crede mai degrabă semnele aduse de Moise, care era trimisul lui Dumnezeu, fie pe acelea ce păreau mai degrabă ticluite de magicieni decât aduse de fapt. Căci cu siguranță el ar fi trebuit să înțeleagă chiar din numele acestora[21] că ei nu erau lucrători întru adevăr, fiindcă nu se numeau trimiși ai lui Dumnezeu, ci magicieni, așa cum dă de înțeles și tradiția. De altfel, ei au părut a susține lupta numai până la

> un anumit punct, iar după aceea au mărturisit ei înșiși, cedând în fața superiorului lor. Iată de ce a fost pricinuită și ultima urgie, uciderea primului născut, iar apoi lui Moise i s-a poruncit să-și consacre poporul prin stropirea cu sânge; și astfel, dându-i-se daruri, cu mari rugăminți i se cere să plece cu poporul său[22].

Două decade au fost menționate aici, una bună și una rea, și este evident că cea rea, constituită din cele zece plăgi/urgii, nu doar că o precedă pe cea bună, Decalogul, ci ele sunt și legate una de alta în virtutea numărului comun, constituind astfel o formă de simetrie, deși corespondențele detaliate între elementele celor două decade nu sunt menționate.

> Acestea fiind spuse deci, admirabilul Petru începu să vorbească la rându-i astfel: „Trebuie să percepeți, fraților, adevărul despre regula legăturii, de la care cel care nu se îndepărtează nu poate fi indus în eroare. Căci de vreme ce, așa cum am spus, noi vedem toate lucrurile în perechi și contrarii și cum noaptea e prima, iar apoi este zi; și mai întâi este ignoranța, apoi cunoașterea; întâi boala, apoi vindecarea, la fel lucrurile greșite vin primele în viața noastră, apoi survine adevărul, ca tămăduitorul asupra bolii. De aceea, de îndată ce poporul nostru iubit de Dumnezeu a fost gata a fi răscumpărat de sub oprimarea egiptenilor, mai întâi s-au produs bolile, cu ajutorul toiagului transformat în șarpe, care i-a fost dat lui Aaron, iar apoi s-au suprapus leacurile, prin rugăciunile lui Moise. Iar acum deci, când păgânii sunt gata de a fi izbăviți de superstiția cu privire la idoli, răutatea ce domnește asupra

> lor și-a trimis anticipat aliatul ca un alt șarpe, chiar pe acest Simon pe care îl vedeți, care ticluiește minuni ca să vă uluiască și să vă înșele, iar nu semne de mântuire, ca să vă convertească și izbăvească. Tocmai de aceea depinde de voi ca, pornind astfel de la minunile făcute, să-i judecați pe făptașii lor, care e natura făptuitorului și care e natura faptei. Dacă face minuni fără niciun folos, atunci făptuitorul e de partea răului; dar dacă face lucruri cu folos, atunci e un fruntaș al binelui”[23].

Întrebarea pe care ar trebui să ne-o punem, din punctul de vedere al temei noastre, este dacă există o afinitate între pseudosimetriile subordonate existente în fragmentele pseudoclementine și textele, fie qumranice, menționate în capitolul 1, fie zurvaniene, discutate acolo. În cercetarea din secolul al XIX-lea, soluția oferită pentru înțelegerea sursei polarității existente în aceste fragmente pseudoclementine era zurvanismul[24]. Odată cu descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, tendința cercetătorilor a fost să prefere aceste texte ca o origine a celor pseudoclementine, așa cum s-a văzut mai sus[25]. Prefer să nu decid într-o chestiune atât de complexă, deoarece, chiar dacă se adoptă a doua soluție, există totuși o influență a ideilor zurvaniene în textele pseudoclementine, oricât de indirectă ar putea fi ea. De vreme ce propria-mi ipoteză e departe de a opera cu o singură tradiție pe tema răului primordial – ca și în multe alte cazuri, de altfel –, vom putea admite mai mult decât o singură fază de contact între concepțiile zurvaniene și cele evreiești: prima în Biblia ebraică, a doua în grupurile legate de textele găsite în peșterile de la Qumran, a treia reprezentată de grupurile

iudeo-creștine. Admițând aceste tipuri de influențe, concepții mai târzii din iudaism pot fi înțelese mai bine ca o anumită dezvoltare a unei diversități de combinații ale unor tradiții anterioare, care și-au găsit texte doveditoare în acele versete ale Bibliei ebraice care au fost menționate în „Introducere”. Astfel, putem discerne probabil și o a patra fază de influență zurvaniană asupra evreilor, documentată de epistola lui Agobard, așa cum am menționat-o în capitolul 1: asupra anumitor evrei medievali, ale căror concepții au culminat în speculațiile cabalistice cu privire la originea răului în actele primordiale divine. Cât despre conținutul celei de-a patra etape, este totuși puțin plauzibil ca acesta să se reducă la o simplă combinație, reinterpretare sau interpretare greșită a temelor existente în cele trei etape precedente, întrucât găsim și teme care nu erau prezente în etapele anterioare, ca numele Agrimas și concepția potrivit căreia demonii apar din gândire. Putem presupune deci că și aceste teme au pătruns mai devreme în cercurile evreiești, deși n-au ieșit la suprafață decât mai târziu, dar, pornind de la punctul de vedere al platformei literare, documentele se găsesc, din câte știm, numai în primele texte medievale.

De fapt, în mai multe texte din Antichitatea târzie, gnostice sau apropiate de gnosticism, există discuții despre statutul special al decadei plăgilor și al Decalogului. Mă refer la tratatul numit *A Coptic Gnostic Treatise*, publicat și tradus de Ch.A. Baynes, care trasase deja câteva paralele la temele evreiești, inclusiv la cele cabalistice[26]. Gershom Scholem nota deja similitudinea acestui text gnostic cu elemente existente în cartea *Shi‘ur Qomah*, care aparține corpusului literaturii Heikhalot[27]. De altfel, alte afinități notabile au fost semnalate

mai târziu, în privința unor teme apropiate de cele care apar în acest tratat gnostic, dar diferite de cele din literatura Heikhalot, și care par să fi ieșit iar la suprafață în Evul Mediu[28]. În ediția lui Baynes citim următoarea versiune engleză a unui fragment coptic: „El a făcut cele douăzeci de degete după asemănarea celor două Decade – Decada care este ascunsă și Decada manifestă”[29]. Un alt exemplu de caz vechi al unei duble serii antropomorfe de decadă se găsește la Monoimos Arabul, citat de Hipolit Romanul. Discuția lui Monoimos include și o viziune a Tetradei, adică a sacrei *tetraktys* pitagoreice, a cărei însumare se ridică la zece[30].

Această doctrină a celor două decade, existentă în cărți care n-au fost scrise în ebraică și care nu este probabil să fi fost cunoscute de autorii evrei din Evul Mediu, amintește de o viziune implicită în *Sefer Yetzirà*, unde există două decade, una a celor zece *sefirot* și o alta a abisurilor – *‘omaqim* –, fiecare având o serie diferită de nume[31]. Fiindcă unul dintre aceste abisuri este abisul răului, el a atras discuții asupra acestui subiect în numeroasele comentarii cabalistice ale cărții. Pe de altă parte, este posibil ca decada celor zece degete de la mâini să aibă o paralelă în cele zece degete de la picioare, deși în cartea însăși, așa cum a ajuns până la noi, un atare punct de vedere nu este menționat[32].

Să abordăm acum un alt tip de sursă, bine cunoscuta *Didascalia apostolorum*, unde Isus este descris după cum urmează:

> …începutul al cărui nume este Decada. Ia aminte, tu, Biserică Catolică a lui Dumnezeu, care ai fost izbăvită de cele zece plăgi, și ai primit cele Zece Cuvinte, și ai învățat

> Legea, și ții credința [și cunoști Decada], și crezi în *Yod* la începutul Numelui[33].

Fragmentul acesta, ca și cel care urmează, tratează despre legătura dintre începutul numelui lui Isus și decadă. Însă o asemenea viziune este probabil completată de o viziune mai generală despre Isus ca atare, poate despre trupul său, nu doar despre nume, ca legat de zece: „Căci atunci când El a rostit cele Zece Cuvinte, El l-a semnificat pe Isus: căci zece reprezintă *Yod*, dar *Yod* este începutul numelui lui Isus”[34]. Într-o manieră mai explicită, conexiunea dintre *iota* și Isus ca om se găsește în textul gnostic coptic menționat mai sus:

> …acea unică trăsătură indivizibilă este […] o trăsătură a [literei] *iota*[35], cu multe fețe și nenumărați ochi[36] și nume nenumărate, iar această [trăsătură] este o imagine a acelui om invizibil perfect […], constituie un fiu perfect al unui om perfect[37].

În *Misterele literelor grecești*, un tratat creștin din Antichitatea târzie existent în limba coptă și în greacă, ce conține și tradiții evreiești[38], autorul anonim vorbește despre „misterul decadei”[39], care împreună cu cele douăzeci și două de litere constituie numărul treizeci și doi, ca în *Sefer Yetzirà*[40].

Întrebarea este: care e semnificația posibilă a existenței acestor texte ce aparțin primelor trei grupuri pentru dezvoltarea ulterioară a misticii evreiești? Așa cum vom vedea în paginile următoare, există mai multe expresii clare ale teoriei priorității temporale a răului în Cabala, pe de o

parte, și ipoteza centralității unei decade a răului, pe de alta. Una dintre explicații ar fi impactul documentului iudeo-creștin asupra surselor evreiești posterioare, în cadrul ipotezei unor cercetători potrivit căreia Cabala medievală a fost influențată de surse gnostice și iudeo-creștine[41]. O a doua posibilitate ar fi că, în mod independent, cercetători care au interpretat aceleași texte au ajuns la concluzii similare, iar afinitățile sunt prin urmare o chestiune de coincidență statistică, fără niciun fel de contacte istorice între texte. Și, nu în ultimul rând, o a treia ipoteză ar fi aceea că tradițiile iudeo-creștine menționate mai sus reflectă anumite mitologeme evreiești anterioare, care au putut circula în textele citate mai sus, pe de o parte, dar și independent, ca o tradiție, probabil ca una esoterică, orală sau scrisă, și au putut fi adoptate într-un material medieval evreiesc, pe de altă parte. A treia explicație a genezei afinităților dintre mitologemele antice și discuțiile medievale se aseamănă cu explicația pe care am oferit-o eu similitudinilor dintre temele gnostice și cele cabalistice[42], iar cu câțiva ani în urmă am propus s-o adoptăm și pentru explicarea posibilității ca teme iudeo-creștine să apară mai târziu în Cabala, viziune coroborată și de un studiu al lui Yehuda Liebes[43]. În orice caz, importanța structurilor constituite de o decadă este evidentă deja în unele discuții existente în literatura rabinică și midrașică, și revine chiar mai târziu, într-o manieră mult mai energică, în formele teosofico-teurgice de Cabala pe care le vom analiza mai jos. Din câte știu, spre deosebire de tratatele pseudoclementine, în literatura rabinică cele două decade nu sunt prezentate în cadrul unei discuții în care decada bună și cea rea se disting

una de alta. Sau, cu alte cuvinte, în tipul rabinic de speculații care ne-a parvenit nu există decadă rea.

Totuși, două decade se găsesc într-un text zoroastrian enciclopedic din secolul al IX-lea, intitulat *Denkart*, în numele evreilor care ar fi vorbit despre cele „zece dorințe ale căpeteniei demonilor, diminuatorul creației *Dahag*[44], în opoziție cu cele zece sfaturi în folosul făpturilor, ale lui *Yima* al turmelor bune”[45]. *Dahag* este căpetenia demonilor și, prin urmare, a evreilor, iar *Yima* este eroul fondator pozitiv[46]; fiecare dintre ei posedă o decadă de fapte ce pot fi descrise ca una rea *versus* una bună, aparent o inversare a decadei celor Zece Porunci din Biblia ebraică. Așa cum a subliniat Shaul Shaked, aceasta face parte dintr-o polemică cu evreii, cărora li se atribuia discursul referitor la credința într-o decadă rea[47]. Indiferent dacă textul de mai sus reflectă într-adevăr o doctrină istorică a celor două decade sau numai o confruntare prin inversarea unei ipotetice pretenții evreiești, aici avem o mărturie a existenței temei celor două decade printre evreii din Est, o decadă bună și una rea, înainte de secolul al IX-lea, ceea ce întărește ipoteza că în cercurile evreiești dinaintea Cabalei exista o astfel de viziune, ce putea deci să aibă un impact asupra Cabalei medievale.

Câteva decadologii cabalistice ale răului și binelui

În cele mai populare discuții despre Cabala și în unele tratări științifice ale subiectului celor zece *sefirot*, ipoteza implicită este că acest număr epuizează numărul puterilor divine, iar

sistemul decadic poate fi înțeles ca atare. Centralitatea unui sistem decadic unic ar trebui totuși nuanțată considerabil printr-o varietate de factori, în special prin afinitățile între puteri și îndeplinirea poruncilor, ceea ce este cunoscut în știința domeniului ca teurgie. De altfel, semnificația diverselor tipuri de simboluri importante, cum ar fi cele antropomorfe, arhitectonice sau vegetale, care tind să explice întregul sistem decadic ca pe o singură unitate, abia dacă a fost abordată. Ipotezele simpliste cu privire la importanța exclusivă a unei decade sau a unui singur tip de simbol cuprinzător devin problematice prin existența a mii de discuții alternative, care cer justificări solide unor astfel de ipoteze.

De fapt, concepții care presupun că există nu doar un singur set de decade ale puterilor divine și cosmice găsim în multe surse ale literaturii cabalistice[48]. Astfel, de exemplu, multe texte vorbesc despre o decadă existentă în infinit, opusă decadei revelate a celor zece *sefirot*. Logica acestor texte presupune o formă de gândire platoniciană, constând în zece *sefirot* cerești și statice care alcătuiesc paradigma celor inferioare și mai dinamice[49]. Această viziune se încadrează într-un tip mai larg și mai variat de speculații pe care eu le numesc presefirotice, adică straturi ale speculațiilor teosofice, imaginate ca precedând emergența celor zece *sefirot*, care sunt descrise în cadrul lumii emanației. În multe dintre aceste texte, ipoteza că și puterile suprasefirotice prezintă o formă de antropomorfism este absolut evidentă, o chestiune care califică substanțial natura neoplatoniciană a acestor puteri. În plus, existența celor zece *sefirot* cerești poate fi înțeleasă ca permițând apariția celor două serii de decade, dintre care una este descrisă ca impuritate.

Alți cabaliști vorbesc despre decadele existente în diferite lumi cosmice, presupunând existența a patruzeci de *sefirot*, corespunzătoare celor patru lumi[50]. În multe alte texte, în fiecare *sefiră* există alte zece, în scopul de a da posibilitatea unificării sistemului, permițând fiecărei *sefire* să fie conectată la fiecare dintre celelalte *sefirot*, prin calitățile acelor *sefirot* conținute în fiecare dintre ele[51]. Potrivit mai multor texte, fiecare *sefiră* cuprinde atât atributul milei, cât și pe cel al judecății, iar calculele care rezultă din cauza acestei viziuni în privința numerelor acestor *sefirot* sunt date în diferite tratate cabalistice[52]. În anumite cazuri, diversele sisteme de decade au fost amalgamate în același tratat, așa cum vom vedea în fragmentul din școala lui R. David ben Yehuda he-Hasid tradus și analizat mai jos în acest capitol.

Mai mult, alte două decade au fost și ele cunoscute și utilizate, deși rareori, de către cabaliști: seria celor zece inteligențe cosmice separate, pe care au adoptat-o de la Al-Farabi, Avicenna și din ontologia lui Maimonide, și conceptul sfintei tetrade care constituie o decadă, existent în pitagorism[53]. Este foarte posibil ca tabela lui Pitagora – a celor zece contrarii –, conservată în *Metafizica* lui Aristotel, să fi fost cunoscută în Evul Mediu[54]. În plus, decadologii existente în tratate ismailite, unele influențate de surse evreiești anterioare, s-ar putea să fi fost cunoscute de cabaliști[55]. Zece lumini sunt menționate în așa-numitul cerc al cabaliștilor legat de așa-numita *Carte a contemplației*[56]. În unele cazuri, zece *havaiot*, adică zece entități sau prezențe divine, au fost menționate în hasidismul așkenazi din secolul al XIII-lea și în scrierile primilor cabaliști, care i-au influențat și pe cabaliștii

mai târzii, un subiect ce urmează a fi elaborat în capitolul următor.

Preocupările conceptuale specifice ale fiecăruia dintre acești cabaliști sau combinațiile unor astfel de preocupări ar trebui înțelese în ele însele, înainte de-a se putea formula o fenomenologie mai cuprinzătoare a sistemelor celor zece *sefirot*[57]. Totuși, acest tip de cartografiere detaliată și diversificată a principalelor preocupări exprimate de cabaliști în tratările lor nu e decât la începuturile sale. Citind literatura științifică ce se ocupă de teosofia cabalistică, nu poate decât să ne uimească lipsa de conștientizare a unor seniori ai domeniului în privința posibilelor implicații ale structurii complexe a domeniilor sefirotice pentru o mulțime de subiecte care sunt legate de procesele ce caracterizează fiecare dintre sistemele cabalistice, ca simbolismul și teurgia.

În tipurile de discuții menționate mai sus, chestiunea celor zece *sefirot* este secundară. În cea mai mare parte a discuțiilor cabalistice, așa cum sunt reprezentate ele în Cabala teosofico-teurgică, sursa răului este situată în una dintre puterile divine, în sânul sistemului sefirotic[58]. Acest mod de interpretare este foarte timpuriu în această abordare a Cabalei, întrucât el este clar reflectat încă din cartea *Bahir*[59]. Din acest punct de vedere, acele tendințe cabalistice sunt polare, dar asimetrice, ceea ce-i permite răului doar una sau două surse într-o structură ierarhică mult mai largă. Totuși, există câteva discuții cu formulări explicite privind existența unor decade pozitive, bune, pure sau sfinte, opuse altora impure, negative sau rele. Această abordare simetrică – asimetrică, de fapt – n-a fost discutată decât tangențial în cercetarea de specialitate, dar ea merită o descriere și o

analiză mult mai detaliate, deși în cadrul de față este greu de oferit un inventar exhaustiv al surselor pertinente[60]. O astfel de simetrie decadică este evidentă într-un scurt fragment, a cărui paternitate nu este clară:

> Am aflat că întocmai cum s-a înălțat/întâmplat în gândirea Lui să producă drept inovație cele zece *sefirot* sfinte și pure, ce sunt [destinate] să-i răsplătească pe cei care îndeplinesc voința Sa, la fel s-a înălțat/întâmplat în gândirea Sa să provoace emanația a zece *sefirot* de [partea] stângă, care sunt o emanație separată din *Causa Causarum*[61].

Codexul Parma, care pare a fi unicul manuscris în care există acest fragment, conține tradiții cabalistice din școala lui Nahmanide[62], dar și de la cabaliștii geronezi aflați în legătură cu R. Ițhak Orbul[63] și cu unii cabaliști aparținând Cabalei castiliene[64]. Nu prea există [aici] material cabalistic scris după începutul secolului al XIV-lea. După părerea mea, ultima alternativă, aceea că autorul este R. Moshé din Burgos, este mult mai plauzibilă decât prima[65].

Putem presupune deci că, la un moment dat, pe la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIII-lea, a existat o teorie ce descria un tip bifurcat de emanație provenind din aceeași sursă celestă, Cauza tuturor cauzelor, emanație ce constă din două decade, una bună și una rea. Deși gândirea este menționată aici de două ori, presupun că nu trebuie să decodăm acest termen într-o manieră teosofică, adică drept referire la o *sefiră*, oricât de înaltă ar fi ea, ci

numai ca reverberație a expresiei talmudice confruntate cu emergența intenției divine.

Logica acestui fragment referitor la cele zece *sefirot* pozitive sau sfinte este explicată de referirea la îndeplinirea umană a voinței divine, cu alte cuvinte este un tip teurgic de logică, și implicit putem presupune că cele zece *sefirot* negative erau menite să-i pedepsească pe cei care păcătuiau. Ceea ce cabalistului anonim i se pare irelevant este succesiunea acestor două tipuri de emanații, plauzibil simetrice, deoarece nu este clar care dintre ele o precedă pe cealaltă. Țin să insist asupra acestei prime conexiuni istoricește cunoscute dintre emanația bifurcată și îndeplinirea voinței lui Dumnezeu. Ea reprezintă o explicație teleologică a răului, pe care o găsim și în alte cazuri în iudaism: răul este necesar pentru a-i răsplăti pe cei neascultători, întocmai cum binele este o răsplată pentru îndeplinirea voinței divine. Cu alte cuvinte, o anumită formă de pseudosimetrie cosmică subordonată este clar legată de o polaritate a comportamentului etic.

Conceptul de „îndeplinire a voinței lui Dumnezeu” se găsește în literatura rabinică și face parte din ceea ce eu am numit mai sus teurgie. Manifestările sale au fost analizate detaliat de mai mulți cercetători din ultima generație, iar el este, fără îndoială, o componentă importantă a gândirii cabalistice[66]. Totuși, mai puțin cunoscut, dar important din punctul de vedere al acestui studiu, este faptul că o viziune similară se produce și în zoroastrism:

> Unui om în a cărui gândire sălășluiește înțelepciunea lui Wahman, acel spirit înțelept îi arată calea dreaptă. Prin

calea dreaptă, el cunoaște voința Creatorului. Îndeplinind voința Creatorului, el Îl preamărește și Îl proclamă pe Cel care va provoca Învierea prin virtutea Primenirilor[67].

Două motive din acest scurt fragment amintesc de discuțiile rabinice și cabalistice ale teurgiei: îndeplinirea voinței lui Dumnezeu și impactul pe care acest act îl are asupra potențării divinității. Din păcate, este greu de determinat data precisă a textelor zoroastriene și de retrasat istoria ideilor lor, dar similitudinea dintre acest fragment și sursele rabinice care alimentează Cabala este absolut evidentă și merită o analiză mai detaliată.

În anumite cazuri importante, simetria este exprimată printr-un termen care s-a încadrat în terminologia lor destul de tehnică, în scopul referirii la cele zece *sefirot* negative: *temurot*. La singular, termenul *temura* înseamnă mai multe lucruri în limba ebraică: printre altele, „schimb”, „permutare” sau „substituție”. Însă pentru cabaliștii teosofici, semnificația cea mai importantă a acestui termen este „pandant”, dacă luăm în considerare, în esență, câteva discuții din *Sefer Yetzirà*, cap. 4, iar în această școală el a fost înțeles ca pandante rele ale puterilor divine pozitive. Acest termen a fost utilizat ca termen tehnic îndeosebi în câteva dintre scrierile lui R. Azriel din Gerona, ulterior de către R. Moshé din Burgos[68] și, sub influența lor, dar mai emfatic, într-o școală cabalistică a unor cabaliști de la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea, constituită de R. Yosef ben Șalom Așkenazi[69] și R. David ben Yehuda he-Hasid și discipolii lor, precum și în reverberațiile mult mai târzii ale gândirii lor

teosofice, în special în *Sefer ha-Temuna* de la mijlocul secolului al XIV-lea și în *Sefer ha-Peli'a* de mai târziu[70].

În acest context, țin să atrag atenția asupra apariției sintagmei „lumea celor zece *temurot*" – *'olam ha-temurot* –, ca referire la cele zece puteri opuse, la R. David ben Yehuda he-Hasid[71], un termen care a rămas în uz până la hasidismul est-european din secolul al XVIII-lea. De fapt, după cum am mai spus, în scrierile ultimilor doi cabaliști este posibil să găsim mai multe tipuri de decade. După părerea mea, teosofia lor va fi corect înțeleasă numai luând în considerare această complexitate de structuri sefirotice diferite. Aceste *temurot* sunt înțelese de cabaliști ca fiind emanate concomitent cu sau chiar înainte de *sefirot* cele sfinte, sau ca un fel de înveliș al acestora din urmă, sau, după mulți alți cabaliști, constituind un domeniu dedesubtul domeniului divin. Nu mă interesează aici o descriere detaliată a sistemului puterilor demonice în această școală de Cabala sau în oricare alta, ci numai chestiunea emergenței primordiale a sistemului decadic al răului, așa cum a fost înțeleasă aceasta de cabaliști. Astfel, de exemplu, într-o declarație a lui R. David ben Yehuda sunt menționate „cereștile *temurot*, care sunt *temurot* ale lui *Keter*"[72]. După cum am văzut mai sus în capitolul 1, anumite exemple de paralelism între decadele pure și cele impure există, în repetate rânduri, în scrierile lui R. Yosef din Hamadan, deși el descrie cele zece *sefirot* impure, calificate drept reziduuri – *pesolet* –, ca pe o emanație a celor zece pure[73]. Deosebit de important pentru dezvoltarea ulterioară a Cabalei este modul sistematic în care tratează R. Moshé Cordovero *Poarta spre temurot*, în influentul său compendiu *Pardes Rimmonim*[74]. Vreau să subliniez că relația dintre cele

două decade n-are nimic a face cu o sizigie, ci este mai degrabă o chestiune de oglindire în decada rea a structurii celei bune.

Permiteți-mi să prezint două citate găsite într-un manuscris anonim de dată târzie, din secolul al XVII-lea, provenit probabil din Africa de Nord, care conservă totuși concepții teosofice ce decurg, după părerea mea, dintr-o lucrare cabalistică scrisă mult mai devreme, probabil în Spania înainte de expulzare:

> Secretul acelor „regi care au domnit” [etc.] [*Facerea* 36.31][75] este secretul acelor *temurot* și *qelippot* [cochilii] care au fost create primele, înaintea domniei unui rege asupra fiilor lui Israel, [adică] înainte de emanația sfintelor *sefirot*, dar existența lor *in potentia* a precedat-o pe cea a celor zece *sefirot* ale *temurot*. Iar înțelepții, binecuvântată le fie memoria, au spus că cele zece *sefirot* au fost primele în gândirea [divină], iar „începutul gândirii este sfârșitul faptei”[76] [...], iar *temurot* au fost primele, pentru că ele sunt judecată. Și influxul a coborât asupra lor de la *Causa omniam causarum* fără niciun intermediar[77].

Cabalistul anonim, a cărui identitate voi încerca s-o sugerez mai jos, presupune că decada negativă a fost creată înaintea celei bune, dar că în gândirea divină cele zece puteri pozitive au existat primele, însă doar *in potentia*. Altundeva, în același text, se spune:

> Vă voi încredința încă un secret referitor la întrebarea de ce cochiliile au apărut în gândire mai întâi, dar sunt

> sfârșitul faptei[78]. Aceasta este ca în parabola regelui care voia să construiască o cetate [...] și a dat de știre la toate cetele sale să construiască. Iar fiecare ceată a construit un loc care este un loc pentru ea, dar regele nu și-a construit încă locul pentru sine până când toate cetele lui nu și le-au construit pe-ale lor, pentru ele însele, și nu s-au așezat la odihnă în ele. Abia atunci regele a construit un palat pentru sine însuși și a locuit într-însul. Iar asta este ceea ce stă scris: „Acei regi etc.”, care au fost mai întâi, iar cele zece *sefirot* erau *in potentia*, [și] ascunse, iar acesta este secretul „Înainte ca Cel Sfânt, binecuvântat fie El, să fi creat lumea, El și Numele Lui erau una”[79]. Iar asta vrea să spună că nu există nicio diferență între Primul fără de început și Ultimul fără de sfârșit, și cele zece *sefirot*, pentru că cele zece *sefirot* au fost primele în gândire, și erau *in potentia*, până când voința a fost revelată de El, binecuvântat fie El, care este numele Său, care este numele *Hawayah*, care este principalul său nume, apoi Primul fără de început și Ultimul fără de sfârșit, cele zece *sefirot* sunt instrumentele Lui, iar El este spiritul care le menține. Este ca și cum, dacă El ar fi abolit, ele ar fi abolite, dar El nu este abolit în virtutea abolirii lor. Ele au nevoie de El, dar El n-are nevoie de ele[80]. Într-adevăr acest lucru a fost *in potentia*, până când *sefirot* cele sfinte, pure și rafinate au fost revelate[81].

Ultimul fragment este anonim, dar pare să trădeze afinități terminologice și conceptuale cu gândirea lui R. Ițhak din Acra. În primul rând, recurgerea formală la un acronim existent în expresia ebraică *ha-Rav R. ’Abba*, decodată aici ca *ha-Rișon beli Reșit, ’Aharon beli ’Aharit*, adică „Primul fără de început,

Ultimul fără de sfârșit”. Nu am cunoștință despre vreun alt cabalist care să fi recurs la acest acronim în afară de R. Ițhak din Acra[82]. Deși teoria că *sefirot* sunt instrumente pentru acțiunile divine este și ea caracteristică pentru teosofia lui R. Ițhak[83], el nu este, firește, singurul care adoptă acest punct de vedere. Ținând cont de afinitățile între cele două fragmente citate mai sus, presupun că și primul citat reflectă cel puțin o influență a gândirii lui R. Ițhak din Acra. E important să subliniem că există aici o combinație a noțiunii de catharsis legată de gândire, adică de prima *sefiră*, pe de o parte, cu noțiunea de potențialitate și de actualizare a ei, pe de altă parte[84]. După cum vom vedea în capitolul 4, acest cabalist a abordat subiectul răului primordial în repetate rânduri în scrierile sale.

Din punct de vedere conceptual, teosofia descrisă în ultimul fragment amintește de concepțiile existente în gândirea lui Avicenna, al cărei impact asupra anumitor cabaliști de la sfârșitul secolului al XIII-lea a fost demonstrat în mod convingător de Farber-Ginat[85]. Dumnezeu n-are nevoie de *sefirot*, căci existența Sa este necesară, în timp ce existența acestor *sefirot* este contingentă, dependentă de existența Sa. În plus, concepția despre statutul potențial al acestor *sefirot* poate indica o poziție avicenniană, și anume viziunea potrivit căreia esențele tuturor lucrurilor există tot timpul, cel puțin în mod potențial[86].

Recurgerea la termenul *temurot* într-un context similar se regăsește și la un cabalist înfloritor în a doua treime a veacului al XVI-lea, mai cu seamă la Ierusalim, R. Yosef ibn Țayyah:

> Când a ieșit secretul lumii celor zece *temurot*, atunci sfintele *sefirot* au ieșit după asemănarea sa, potrivit secretului inversării cercului înainte și înapoi, la dreapta și la stânga[87]. Înaintea ieșirii sale[88], au ieșit și alte puteri de *sefirot*[89].

Fără îndoială că referirea la lumea celor zece *temurot* și *sefirot* implică ipoteza unui proces paralel: cele două lumi emerg din cel mai înalt domeniu divin în același timp, ca două ramuri care ies din aceeași rădăcină, iar acesta este motivul pentru care apar termenii *la dreapta* și *la stânga*. Cabalistul mizează pe tehnica permutărilor de litere cu ajutorul unor cercuri concentrice pe care sunt scrise literele alfabetului, astfel încât mișcând unul dintre cercuri sunt generate combinații noi. Însă remarcabil este faptul că, potrivit lui Ibn Țayyah, cele zece *sefirot* sunt descrise ca fiind *după asemănarea* celor zece *temurot*, ceea ce indică precedența apariției acestora din urmă. Într-o astfel de viziune, înțelegerea efemeră a răului primordial este neplauzibilă. Putem vorbi aici despre o simetrie inversă, inspirată probabil de o bine cunoscută imagine a peceții care lasă o amprentă ce este inversul ei, imagine recurentă și ea în unele discuții cabalistice[90]. Aici, emergența structurilor metafizice opuse este descrisă recurgându-se la viziunea din *Sefer Yetzirà* care vorbește despre permutarea literelor ce poate produce, prin utilizarea aceluiași set de trei consoane, semnificații opuse. Această legătură dintre teosofie și combinație nu este nouă; ea se inspiră, în veacul al XIII-lea, din tendințe esoterice mai vechi și a avut impact asupra unei anumite versiuni a Cabalei lui Luria, cea a lui R. Israel Sarug[91].

Cu toate că extinderea puterii răului la o structură ce cuprinde o decadă completă creează o puternică simetrie între puterile pozitive și cele negative, această evoluție nu a fost însoțită totuși de o creștere și o intensificare a activităților puterilor rele sau a discuțiilor cabaliștilor pe această temă. Dispunerea puterilor răului în schema sistemului sefirotic mai degrabă restricționează decât sporește potențialul mitic al multiplicării acestor puteri, întocmai cum este cazul cu cele zece *sefirot* divine[92]. Destul de ciudat, în discuțiile cabalistice de mai sus putem discerne o arcanizare a subiectului celor zece *sefirot* negative. În textul manuscrisului Parma, subiectul este descris în cadrul unei tradiții, pe când în celelalte cazuri textele sunt prezentate în mod explicit ca un secret. Ocupându-se de primele procese din domeniul divin, deci și de un subiect potențial sensibil, sursa primordială a răului, e ușor de înțeles de ce secretul este important.

Permiteți-mi, totuși, să precizez semnificația secretului în acest context, ca și în multe alte discuții din Cabala: nu este vorba despre un mister, o chestiune ce nu poate fi înțeleasă decât cu ajutorul unor simboluri vagi. O descriere de orientare „misterioasă” a simbolismului cabalistic, amintind de viziunea creștină a centralității misterului și de Cabala creștină, există într-adevăr în lumea savantă a misticii evreiești, dar ea constituie, după părerea mea, o înțelegere greșită a acelor cercetători care au urmat într-o manieră inerțială interpretările lui Scholem[93]. În cele mai multe cazuri, secretul este mai degrabă un subiect care poate fi înțeles și explicat, dar tradiția esoterică și alegerea cabaliștilor au fost de a se abține de la elaborarea pe o temă care, în principiu, poate fi explicată oricărei persoane erudite[94].

Voi aborda acum un fragment substanțial, provenit dintr-un text anonim, din cadrul școlii lui R. David ben Yehuda he-Hasid:

> Numai *’Ein Sof* este marea milostenie, căci acolo judecata nu conține niciun amestec[95], nici vreo cochilie. Dar cele zece *sefirot* revelate au, de partea lor, cochilii, căci concomitent cu [*sefira*] *Keter* a fost creată și cochilia ei, deoarece cochilia precedă totul, la fel cum pornirea cea rea precedă pornirea bună. Iar cochilia e de partea limitei[96] care-a fost pusă [procesului] emanației, și cochiliile s-au constituit când au ieșit din locul lor [cuvenit] și-au vrut să intre într-un loc pur [...], iar cochiliile celor zece *sefirot* revelate sunt spirituale și au fost emanate prin [un proces de] emanație, la fel ca umbra, fiindcă orice lucru are o umbră, iar de n-ar fi fost păcatul lui Adam care le-a cauzat, ele ar fi fost absorbite și-ar fi devenit invizibile [...], iar umbrele celor zece *sefirot*, cele zece cochilii, sunt neplăcute și rele, pentru că ele se numesc arborele lui Samael și al femeii lui, care se numește Lilith[97], căci întocmai cum există cochilii ale celor zece *sefirot*, există și cochilii care corespund palatelor[98] celor zece [*sefirot*], ce sunt mai jos de *Malkhut*, care sunt o umbră și-o oglindire a celor zece *sefirot*, căci fiecare *sefiră* are un palat corespunzător[99].

Avem aici o sinteză între trei teorii diferite ale răului: viziunea ontică, ce presupune precedența răului față de puritate, despre care am discutat mai sus; o a doua ce se ocupă de rău ca limitare, iar o a treia, descrierea situațională a răului, adică a locului ocupat de decada cea rea. Presupun că

viziunea răului ca limită are a face cu conceptul de *horos*, al cărui impact asupra debutului Cabalei a fost discutat de Farber-Ginat[100]. Potrivit acestei terțe viziuni, răul este definit ca un caz de dislocare: ceva care se străduiește să parvină într-un loc ce nu este locul său de origine devine rău. Această viziune se inspiră din scrierile cabalistice mai târzii ale lui R. Yosef Gikatilla și apare în repetate rânduri în literatura cabalistică[101]. Chiar și o lectură superficială a fragmentului arată că există un conflict între imagistica puterilor rele ca umbre ale celor zece *sefirot* și teoria care presupune anterioritatea lor. O încercare de a rezolva această tensiune se află imediat mai jos în același tratat, unde apare ipoteza că există o altă decadă, superioară celor zece *sefirot* revelate, o decadă care nu posedă umbre[102]. În orice caz, deși umbrele au apărut independent de acțiunile umane, păcatul lui Adam a consolidat umbrele, care fuseseră altminteri menite să dispară după ce apăruseră.

Nu în ultimul rând, potrivit fragmentului citat, răul reprezintă umbra celor zece *sefirot*. Această legătură poate fi detectată deja, deși doar parțial, într-un tratat anonim ce apare în mai multe manuscrise și intitulat *Comentariul la Sefer ha-‘Iuun*, care se apropie de R. Yosef ben Șalom Așkenazi sau poate este chiar compus de acesta. A fost scris cel mai probabil spre sfârșitul secolului al XIII-lea. Aici se spune că emanația primei *sefire* este în afara timpului și se produce ca umbra corpului sau a mâinii, deși ideea de rău nu apare în acest context[103]. Potrivit unei afirmații existente într-un text autentic al lui R. Yosef Așkenazi, existența cochiliilor este considerată necesară pentru subzistența însăși a arborelui, iar eu presupun că arborele la care se referă este al celor zece

sefirot[104]. Acest punct de vedere a fost adoptat în numeroase discuții de Moshé Cordovero. Se pare, într-adevăr, că a patra poziție are surse mai vechi[105].

Permiteți-mi să abordez un ultim fragment, ce apare într-un răspuns cabalistic de la sfârșitul secolului al XV-lea dat de R. Yosef Alcastiel – un cabalist activ în Valencia, în Spania – unui alt cabalist, mai celebrul R. Yehuda Hayyat. Într-una din cele mai fascinante discuții ale sale, care a fost descoperită și publicată de G. Scholem, cabalistul combină conceptul de decade cu formula precedenței răului ca o cochilie; astfel, citim că

> expansiunea[106] formelor[107] din *'Adam Yașar*[108] este o primă expansiune de o mie de generații[109], căci este sfârșitul celor zece *ma'amarot* și fiecare *ma'amar* le cuprinde pe toate zece, astfel încât fiecare cuprinde o sută, iar fiecare le cuprinde pe toate celelalte, astfel încât însumează o mie[110]. Și iată, expansiunea sa [durează] o mie de generații. Iar *'Adam Beli'al* există și el în același mod, [constituit de] formele a o mie de generații, căci [spune *Ecclesiastul* 7.14] „Domnul a făcut una contra celeilalte"[*2], iar El a precedat aceste lumi până la revelația sfintei emanații, iar acesta este motivul pentru care Isav a fost întâiul născut, înainte de Iacov, iar fiii săi [*Facerea* 36.31] „au domnit în țara Edomului înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel", căci coaja precedă fructul pentru a-l proteja [...]. Și iată că întâiul născut [Cain] a început să se inspire din acele forme acuzatoare și destructive care înseamnă Cain, *Qina' di-mes'avuta'*[111], puterea șarpelui [...]. Și iată, imediat ce s-a deschis izvorul

> pângărit[112] din cauza existenței lui Cain, a meritat să se extindă în lumea aceasta pentru o mie de generații, iar expansiunea pomului vieții să fie ascunsă în tot acest timp. Dar milostenia Lui a prevalat după transmigrația și purificarea primului ʼAdam în [sufletele] strămoșilor[113], iar pomul vieții[114] n-a fost ascuns mai mult de douăzeci și șase de generații[115].

Acest fragment nu urmează neapărat concepțiile exprimate în școala cabalistică a lui R. Yosef Așkenazi și R. David ben Yehuda he-Hasid, deși pare să aibă câteva teme comune cu acestea. Așa cum a semnalat Gershom Scholem, fragmentul a influențat o scriere clasică a Cabalei din secolul al XVI-lea, *ʻAvodat ha-Qodeș*, a lui R. Meir ibn Gabbai, care i-a parafrazat conținutul[116]. Astfel, viziunile lui Alcastiel pe tema răului au fost încorporate într-una din cele mai răspândite cărți de Cabala, fiind difuzate în consecință, în formă tipărită, într-un public mult mai larg, un fapt la care vom reveni în capitolul 6. Fragmentul tradus oferă o istoriosofie cuprinzătoare bazată pe materialul biblic, îndeosebi pe versete ce includ concepte antitetice.

Aș dori să atrag atenția asupra faptului că predilecția pentru ceea ce am numit mai sus pseudosimetrie subordonată, care se manifestă în cea mai mare parte a discuțiilor cabalistice invocate până acum, exclude viziunea celor zece *sefirot* rele ca reziduuri, o viziune existentă în alte scrieri cabalistice, după cum s-a văzut în capitolul 1, și în alte texte despre care vom discuta în paginile următoare. Cele zece *sefirot* bune, ca și cele rele, împărtășesc nu doar aceeași structură numerică, decada, ci și aceeași formă, după cum o

arată metaforele umbrei și maimuței. Însă în fragmentul de mai sus, umbrele preced formele. În sistemele cabalistice care găzduiesc paralelismul dintre cele două tipuri de decade putem găsi și alte decade, cea rea fiind doar una din cadrul unei structuri mult mai complexe, care are paralele suplimentare[117]. Această proliferare a structurilor decadice este legată de articularea unor structuri cosmice multiple ce au de-a face, în numeroase texte și sisteme cabalistice, cu patru lumi. Iată de ce conceptul de rău ca reziduu, care diminuează structura intrinsecă a puterilor rele ca o entitate independentă, este mai puțin adecvat pentru descrierea acestui sistem decadic. Cu toate acestea, în tipurile de Cabala mai târzii, îndeosebi în Cabala lui Luria, este posibil să găsim atât teoria reziduurilor primordiale, cât și pe aceea a celor zece *temurot*, în cadrul naturii eclectice a multora dintre formele de Cabala târzii, ce nu se lasă ușor clasificate.

În acest context, trebuie să menționăm legătura dintre umbră și rău, care ne evocă un punct de vedere – pe care Henry Corbin îl atribuie gânditorului sufit din veacul al XII-lea Sohrawardi, care a murit la Alep în 1191, și mai ales maestrului din veacul al XVII-lea Sayyid Ahmad Alawi – referitor la faptul că sfârșitul emanației este o umbră ce amintește de conceptul zurvanian de Ahriman[118]. Deși unele dintre afirmațiile formulate de Corbin cu privire la similitudinile între diferitele sisteme de gândire sunt uneori discutabile, nu pot fi puse la îndoială eforturile unor sufiți persani de a integra în gândirea lor teme zoroastriene și zurvaniene. În orice caz, este evident că teme zurvaniene erau cunoscute, adaptate și adoptate de către Sohrawardi și discipolii săi[119]. Rămâne deschisă întrebarea dacă aceste

viziuni au avut vreun impact asupra concepției lui Carl G. Jung despre rău ca umbră, dar este bine știut că el și Corbin au fost ani la rând în contact unul cu celălalt.

Termenul *temura* presupune o anumită formă de simetrie, iar o astfel de simetrie este evidentă fie prin cifra celor zece *sefirot*, fie, uneori, datorită structurii antropomorfe a fiecăreia dintre cele două decade. Deși astfel de simetrii nu se produc în modul cathartic sau în cel perfecționist, ele se produc în lurianism, unde există ipoteza recurentă că prima scânteie, care este și prima emanație, conține atât binele, cât și răul, ca în cazul structurii literei *Yod*[120]. La fel ca în cazul scânteii, care conține practic două decade[121], și acest *Yod* este conceput în aceeași manieră[122].

Simetria dintre cele două decade este evidentă într-o carte scrisă în 1553 în țara lui Israel, probabil la Ierusalim, de faimosul R. David ibn Avi Zimra:

> Trebuie să știți că, așa cum Binecuvântat fie El a emanat zece coroane sfinte, la fel El a creat, *vis-à-vis* de acestea, zece coroane care nu sunt sfinte, ci sunt de partea stângă, căci „Dumnezeu le-a creat pe una contra celeilalte”, pentru ca ei să se teamă de Dumnezeu, iar El să-i pedepsească[123].

Din context nu este clar dacă „coroanele sfinte”, un termen de largă răspândire cu referire la *sefirot* în Cabala teosofică, au fost create înaintea celor care nu sunt sfinte sau după ele. Însă dintr-un alt fragment aflat în comentariul lui Ibn Avi Zimra la *Cântarea Cântărilor* reiese clar viziunea precedenței părții rele, deși de această dată autorul nu se referă neapărat la structuri decadice:

> Știți deja că privațiunea precedă *havaiot*[124] și acesta este motivul pentru care s-a spus despre cochilii că au precedat *havaiot* și așa stă scris [*Facerea* 1.2-3]: „…și întuneric pe fața lui *Tehom*, iar Domnul a zis: «Să fie lumină!»[125] etc.”. Și la fel este deci și în cazul fructelor din pomi, căci cojile preced fructele pentru a proteja fructele[126], iar judecata și obscuritatea apar de partea privațiunii, precum lumina și milostenia de partea existenței, iar ceea ce trebuie să înțelegeți de aici este prioritatea emanatorului asupra emanatului, căci emanatul era potențial și a fost realizat[127].

Primordialitatea procesului este reflectată aici prin recurgerea la versetele biblice și la conceptul de privațiune celestă, care a jucat un rol important în Cabala încă de la primii săi pași, așa cum vom vedea detaliat în capitolul următor. Acest lucru trebuie subliniat, în pofida afirmației explicite a cabalistului din continuarea fragmentului tradus că de câte ori menționează cochiliile se referă la puteri nesefirotice, aflate dedesubtul lumii divine a emanației[128]. Nu pot explica semnificația acestei contradicții, însă, așa cum am văzut în fragmentul tradus, emanatorul și emanatul sunt menționați explicit în contextul cochiliilor. De altfel, în alt loc din aceeași carte, autorul recurge la concepția potrivit căreia nicio privațiune nu precedă *’Ein Sof*, într-un context în care aceasta pare să implice că privațiunea precedă primele trei *sefirot*[129]. Presupun că aici avem un caz de fluiditate conceptuală. Nu este sigur dacă pluralul *havaiot* trebuie înțeles ca legat de zece, deși o asemenea lectură este posibilă. Recurgerea la pluralitatea cochiliilor, reprezentate ca

precedându-le pe *havaiot*, este absolut evidentă și este iarăși destul de rară în numeroasele versiuni ale aforismului pe care le vom vedea mai jos; împreună cu utilizarea cojii și a fructului, care sunt imaginate a fi într-o corespondență mutuală, aceasta poate indica o formă de simetrie.

Ceea ce pare a fi o noutate în acest fragment este juxtapunerea clară a două aforisme care vorbesc despre aceeași precedență: cea ontologică, referitoare la privațiune ca anterioară existenței, și cea vegetală, referitoare la cojile care preced fructele, ambele aplicate aici la structura teosofică, descriind nu conceptele aristotelice referitoare la fizică, ci evenimentele metafizice care privesc apariția unor puteri cerești bune și rele. Toate acestea sunt proiectate asupra versetului biblic din *Facerea* 1. Ceea ce se implică astfel este o teorie complexă, chiar dacă exprimată într-un mod atât de nesistematic: pornind de la prima *sefiră* și emanație, până la fizică și lumea naturală.

Potrivit unei versiuni a Cabalei lui Luria, așa cum a formulat-o R. Iacov Hayyim Țemah la începutul secolului al XVII-lea, este articulată o anumită formă de simetrie și coexistență între două structuri paralele:

> Cochilia și sfințenia, de la începutul [lumii] Emanației până la sfârșitul [lumii lui] *ʻAsiyah*, sunt aidoma omului, una sfântului – și închide emanația în creație și creația în formare, iar formarea în facere; iar cochilia, care este *ʼAdam Beliʻal*, cuprinde *ʼABYʻA* cochiliei, care stă de partea și îndărătul omului sfânt, care cuprinde *ʼABYʻA* sfințeniei[130].

Acest paralelism structural strict, cele două figuri macrantropice descrise ca izomorfe – poate o formă de gemeni simetrici –, nu concordă cu teoria catharsisului. Nu reiese întotdeauna clar din context dacă această structură este și o chestiune de consangvinitate sau de apariție congenitală. *Nota bene*: deși precedența răului nu este specificată, textul menționează de două ori cochilia înaintea sfințeniei, un fapt ce nu poate fi accidental, în special într-o școală cabalistică unde precedența răului este menționată în numeroase cazuri, după cum vom vedea în capitolul 5. Putem presupune că fiecare dintre cele patru lumi cosmice include și structuri decadice. În orice caz, ipoteza că litera *Yod* generează două structuri decadice implică faptul că aceasta este și o picătură de spermă, iar ele generează două lanțuri paralele de ființe cosmice.

În acest cadru general este posibilă includerea „alterității" brutale a descrierii păgânilor, *gentiles*, imaginați ca fiind răul, iar procesul emanației reprezintă de multe ori o bifurcare între două sisteme opuse, provenite din aceeași rădăcină. Trebuie subliniat că, pe baza morfismului fundamental care inspiră teosofiile pe care le investigăm, atât domeniul binelui, cât și cel al răului posedă structuri izomorfe. Însă, în sensul discuțiilor noastre din capitolul 1, cele două structuri antropice trebuie privite într-o interacțiune dinamică, așa cum precizează accentul pus de Cabala lui Luria pe amestec și creștere interioară, nu doar în dimensiunea lor anatomică.

Despre afinitățile dintre Cabala teosofică și sursele anterioare

După părerea mea, apariția discuțiilor cabalistice care tratează despre precedența emanației celor zece *sefirot* negative față de emanația celor zece *sefirot* pozitive necesită o explicație istorică. Din câte știu, principiul răului care precedă binele nu apare în mod explicit în sursele evreiești scrise în ebraică înainte de emergența Cabalei, iar această schimbare poate avea o legătură cu pătrunderea în Europa a unor tradiții mai vechi, oricare ar fi fost sursa lor inițială, care au produs acest rezultat. Având în vedere că cele două componente ale discuțiilor cabalistice: tema precedenței răului și ipoteza referitoare la existența a zece entități, există deja într-un anumit material din Antichitatea târzie, în privința căruia cercetătorii sunt de acord că are afinități cu concepțiile evreiești, se pare că putem vedea în tratările cabalistice ieșirea la suprafață a unei idei mai vechi, existente în cercurile evreiești din Antichitatea târzie.

Țin să subliniez că viziunile existente în Cabala și explicate mai sus printr-o posibilă afinitate cu unele idei exprimate deja în tratatele pseudoclementine diferă într-un mod destul de substanțial de viziunea gnostică a răului, care retrograda apariția puterilor răului pe o treaptă mult inferioară în autogeneza pleromei divine. În plus, ocurența motivului apariției prioritare a decadei rele în gândirea divină amintește, pe de o parte, de teoria zurvaniană a gândului rău al lui Zurvan, de care ne-am ocupat în capitolul anterior, iar pe de altă parte de fragmentul polemic zoroastrian existent în *Denkart*, tradus și analizat de Shaul Shaked, pe care l-am

menționat mai sus în acest capitol. O chestiune care merită subliniată când comparăm materialul analizat în acest capitol cu o parte din materialul cabalistic din capitolul anterior este ipoteza că puterile răului care au apărut chiar la începutul proceselor intradivine au rămas ontologic existente după aceea, devenind parte integrantă a structurii realității în prezent, nu numai un eveniment efemer.

Nu în ultimul rând, o temă care amintește de paralelismul dintre structurile binelui și răului revine în numeroase versiuni ale fraților gemeni implicați în creație, care reprezintă binele și răul. Din această viziune se desprinde și secvența lui Satanael și Isus din mitologia lui Bogomil[131], iar sub impactul ei scena apare într-o mulțime de istorii legate de creație din folclorul balcanic[132]. Și viziunea lui Jakob Böhme, adoptată de Hegel, presupune că Lucifer a fost primul născut al lui Dumnezeu, care a căzut apoi, în timp ce Isus este celălalt fiu, de mai târziu[133]. Gemeni, totuși, n-au fost.

Câteva observații comparative

În acest capitol am văzut o distribuție simetrică a puterilor binelui și răului: atât numărul zece, cât și figura antropică sunt împărtășite de ambele structuri. După părerea mea, aici avem o viziune mai apropiată de dualism decât în celelalte explicații ale răului ontologic, pe care le-am analizat în capitolul 1. Acolo am examinat ipoteza că răul face parte dintr-o dislocare a materialului seminal – care, în sine, este considerat a fi bun –, apoi ideea potrivit căreia răul este

necesar pentru perfecțiune și, în fine, ideea că răul face parte dintr-un amestec care include și binele. Oricât de distincte sunt cele două decade, antagonismul dintre ele nu este accentuat totuși în fragmentele citate mai sus. Singurul caz al unei tensiuni potențial mai mari, existent în fragmentul din colecția *Ma'or va-Shemesh*, unde sunt menționați Samael și Lilith, se referă la puterile de sub domeniul sefirotic.

Însă, chiar într-o abordare ca aceea de aici, puterile cerești ale răului nu sunt independente, iar subordonarea este, după părerea mea, absolut evidentă. Totuși, putem presupune că nu există o transformare a puterilor rele în puteri bune, nici purificarea sau evacuarea lor din amestecul primordial, iar asta înseamnă că există o bifurcare ontologică în înseși sursele care au alimentat structura realității, bifurcare ce nu poate fi probabil depășită. Cu toate acestea, se pare că, deși avem aici exemplul unui rău inconvertibil, o diferențiere prea puternică între cele două decade, ca și cum nu ar fi doar diferite, ci și activ antagonice – așa cum găsim în zoroastrismul dualist și în zurvanism –, nu se reflectă în fragmentele de mai sus și nu avem ocazia să presupunem existența vreunei teorii a „răului radical”, adică a unui tip de existență care nu are nimic în comun cu partea bună și care este într-o luptă continuă cu aceasta. Deși decada negativă din fragmentele de mai sus pare a fi de neeliminat și inconvertibilă, neavând astfel nimic de a face cu conceptul de reparație, nu se pot discerne simptome ale unei opoziții active puternice față de decada pură. Avem aici o structură care ar putea să se transforme într-un fel de dualism mai antagonist, deși subordonat, sau să devină un mit al bătăliei perpetue dintre bine și rău, dar, din câte știu eu, așa ceva nu s-a produs.

Un alt mod de a înțelege două dintre fragmentele de mai sus, cel al lui Alcastiel și cel al lui Iacov Hayyim Țemah, este de a vedea în ele reflectarea unui dublu mare lanț al ființei, cel bun și cel rău, o teorie necunoscută în cultura europeană occidentală, care a privilegiat o viziune platoniciană a realității. Teoria a două serii de patru lumi cosmice constituie o adaptare originală a înțelegerii mai cosmice a Cabalei, pe care o preocupă nu doar domeniul teosofic, ci își extinde reflecțiile și asupra lumilor infradivine. De altfel, cele două lanțuri diferă de cel al lui Platon numai prin dinamismul lor și prin posibilitatea ființelor umane de a interveni în acest dinamism prin activitatea lor religioasă, ceea ce am numit mai sus teurgie, deși această temă nu se reflectă în cea mai mare parte a textelor evocate acolo[134]. Avem aici încă un exemplu de apropriere a unui concept filosofic de largă răspândire de către cabaliștii din cultura europeană, dar inversându-i sensul, o propensiune care ne va interesa imediat, în capitolul 2[135].

Nu în ultimul rând, acele imagini ale dublei decade, ca lumină opusă umbrei sau ca mâna dreaptă opusă mâinii stângi, diferă de o altă imagine care apare în alte cazuri, puține la număr, unde *sefirot* ale impurității sunt concepute ca înconjurându-le, uneori pentru a le proteja, pe *sefirot* cele pure, așa cum coaja împrejmuiește fructul[136]. Această viziune este importantă și pentru dezvoltarea Cabalei din secolul al XVI-lea, în care cochiliile sunt descrise captând scânteile divine în cea mai de jos dintre lumile cosmice.

Note

1. Vezi analiza diverselor decade la sfârșitul materialului midrașic din studiul lui Hananel Mack „*Midrash Numbers Rabba*' și începutul Cabalei din Provența", în H. Pedayah (ed.), *Mitul în iudaism* (Beer Sheva, 1996), pp. 84-88 (ebraică).
2. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 114-117, 120-122, 136-153, 171; *idem*, *Absorbing Perfections*, pp. 239-246; *idem*, *Kabbalah in Italy*, pp. 122-123. Pentru multe alte exemple, vezi mai jos în acest capitol.
3. Vezi, de exemplu, Mueller, *A History of Jewish Mysticism*, p. 65; Stroumsa, „A Zoroastrian Origin of the Sefirot?", pp. 19-20, despre care vom discuta în „Observații finale".
4. Vezi Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1949), pp. 37-61; Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*; Annette Yoshiko Reed, „«Jewish Christianity» after the «Parting of the Ways»", în Becker-Reed (eds.), *The Ways that Never Parted*, pp. 189-231; F. Stanley Jones, „The Pseudo-Clementines: A History of Research", *The Second Century*, vol. 2 (1982), pp. 1-33, 63-96; Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, pp. 36-37, 53, 154, n. 5, și următoarele două note.
5. Vezi studiile de pionierat ale lui Heinrich Graetz, *Gnosticismus und Judenthum* (Krotoschin, 1846), pp. 110-113; J. Bergmann, „Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines", *REJ*, vol. 46 (1903), pp. 89-98; A. Marmorstein, „Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century", *HUCA*, vol. 10 (1935), pp. 223-263; și, mai recent, Albert Baumgarten, „Literary Evidence for

Jewish Christianity in the Galilee”, în Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Jewish Theological Seminary of America, New York, 1992), pp. 39-50.

6. Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 30 *sqq.*; *idem*, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 172-173; Liebes, *Studies in Jewish Myth*, pp. 84, 86, 174, notele 69, 71; *idem*, „Mitul cabalistic al lui Orfeu”, pp. 448-449; Gilles Quispel, „Ezekiel 1.26 in Jewish Mysticism”, *Vigiliae Christianae*, vol. 32 (1980), p. 9; Jarl Fossum, „Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism”, *Vigiliae Christianae*, vol. 37 (1983), pp. 269-270; *idem*, *The Name of God and the Angel of the Lord* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1985), pp. 10, 117; Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Jewish Reports about Christianity and Gnosticism* (Brill, Leiden, 1977), pp. 256-258; Stroumsa, *Another Seed*, p. 30; James McGrath, „Johannine Christianity – *Jewish* Christianity?”, *Koinonia*, vol. VIII.1 (1996), pp. 6-7; și în special Wolfson, „Light through Darkness”, pp. 82-83, n. 34; *idem*, *Along the Path*, îndeosebi pp. 191-192, n. 16; *idem*, *Luminal Darkness*, pp. 31-32, n. 54; și Idel, *Ben*, pp. 15, 141.

7. Pines, „Points of Similarity”, *passim*; Peter Hayman, „Some Observations on *Sefer Yezirah*: Its Use of Scripture”, *JJS*, vol. XXXV (1984), pp. 168-183; vezi și Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla’s Hermeneutics*, pp. 88-90.

8. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 93-94.

9. Pines, „Points of Similarity”.

10. Vezi Pines, *The Collected Works*, vol. 4, pp. 389-478. Despre controversa legată de punctul de vedere al lui Shlomo Pines cu privire la reverberația concepțiilor iudeo-creștine asupra materialului medieval arab, vezi studiul lui John G.

Gager „Did Jewish-Christian See the Rise of Islam?”, în Becker-Reed (eds.), *The Ways that Never Parted*, pp. 361-372. Extrem de important în contextul nostru este documentul evreiesc publicat și analizat de Pines și Shaul Shaked, care arată că grupuri iudeo-creștine existau în Evul Mediu. Vezi studiul lor „Fragment of a Jewish-Christian Composition from the Cairo-Geniza”, republicat în Pines, *The Collected Works*, vol. 4, pp. 473-484.

11. Vezi Idel, *Ben*, pp. 15, 77, n. 17, 140-141; *idem*, „În lumina vieții. O investigație în eshatologia cabalistică”, în I.M. Gafni, A. Ravitzky (eds.), *Caracterul sfânt al vieții și martiriu. Studii în memoria lui Amir Yekutiel* (Ierusalim, 1992), pp. 209-210 (ebraică); *idem*, „Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah”, *Jewish Thought and Philosophy*, vol. III (1993), pp. 119-120; *idem*, „Adam and Enoch According to St. Ephrem the Syrian”, *Kabbalah*, vol. 6 (2001), p. 183, n. 3.

12. Adică răul.

13. *Recognitions of Clement*, III, cap. LIX, traduse în *Ante-Nicene Fathers* (Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1981), vol. VIII, p. 129.

14. *Ibidem*, cap. LXI, p. 130.

15. Conform relatării din *Facerea* 1, prin urmare acelei descrieri a creației în care seara, deci noaptea, precedă dimineața, deci ziua.

16. *Clementine Homilies*, II, cap. XXXIII, p. 235.

17. *Ibidem*, cap. XV, XVI, p. 231.

18. *Ibidem*, cap. XVII, pp. 231-232. *Cf.* și *ibidem*, III, cap. XXII-XXIV, XXVIII, pp. 242-243, unde este menționată o altă pereche: femininul este conceput ca guvernând lumea,

deci ca inferior și implicit chiar rău, iar masculinul guvernează lumea ce va să vie. Vezi și Pétrement, *A Separate God*, pp. 469-470; și Wolfson, „Light through Darkness”, pp. 82-83, n. 34.

19. *Clementine Homilies*, II, cap. XVI, p. 231.

20. *Ibidem* cap. XV, p. 231.

21. Probabil notoriile figuri ale lui Iane și Iambre/Mamvri.

22. *Clementine Homilies*, III, cap. LV, pp. 128-129.

23. *Ibidem*, II, cap. XXXIII, p. 235.

24. Vezi îndeosebi W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), pp. 136-159. Vezi menționarea lui Zoroastru în *Recognitions*, cap. XXVII, XXVIII, pp. 140, 141; *Homilies*, IX, 4, 5, pp. 275-276. Vezi și Geo Widengren, „Der iranische Hintergrund der Gnosis”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 4 (1952), pp. 97-114.

25. Vezi *supra*, notele 4-6. Vezi totuși Pétrement, *A Separate God*, p. 470, care neagă posibila influență zurvaniană asupra iudeo-creștinilor.

26. Baynes (ed.), *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 18, n. 4.

27. Scholem, *Major Trends*, p. 365, n. 89. Merită să notăm, de asemenea, că Baynes însăși (*A Coptic Gnostic Treatise*, p. 10) face aluzie la legătura dintre acest text și Cabala lui R. Ițhak Luria. Pentru alte afinități între textul gnostic și teme evreiești, vezi și Idel, „Despre doctrina divinității în Cabala timpurie”, și următoarea notă.

28. Vezi Arthur I. Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism* (Princeton University Press, Princeton, 1997), pp. 30-32.

29. Baynes (ed.), *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 17.

30. *Refutation of All Heresies*, VIII, cap. 5, trad. de J.H. Macmalon, în *Ante-Nicene Christian Library* (Edinburgh, 1968), vol. 6, p. 320; pentru o analiză a acestor decade și a pandantelor lor evreiești, vezi Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 274-275; *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 114-120; *idem*, *Absorbing Perfections*, pp. 239-241; iar recent, studiul meu „Despre doctrina divinității în Cabala timpurie”.
31. *Sefer Yetzirà* I:4.
32. Această idee există la cel puțin trei cabaliști diferiți: Nahmanide, în *Comentariul la Sefer Yetzirà*, publicat în Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 92, R. Yosef ben Șalom Așkenazi, *Commentary on Genesis Rabba’*, ed. Hallamish, p. 239; și la R. Șem Tov ben Șem Tov, *Sefer ha-’Emunot*, f. 30a.
33. *Didascalia apostolorum*, ed. R. Hugh Connolly (Claredon Press, Oxford, 1969), p. 86. Vezi și Wolfson, *Along the Path*, pp. 193, n. 17, 217, n. 138.
34. *Didascalia apostolorum*, p. 216.
35. Expresia „trăsătură de iota”, când este vorba despre atâtea chestiuni pe care le include în ea, pare să reflecte expresia evreiască „trăsătură de *yod*”; vezi *TB, Menahot*, f. 34a.
36. Descrierea unor ființe cerești, precum îngerii, care posedă nenumărați ochi, este cunoscută în sursele evreiești; vezi *TB*, *‘Avodah Zarah*, f. 2b.
37. Irenaeus, *Refutation of All Heresies*, VIII:7, în *Anti-Nicene Christian Library* (Edinburgh, 1968), vol. 6, p. 320. Despre acest fragment, vezi Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. V, p. 63, n. 1; Frederik H. Borsch, *Christian and Gnostic Son of God* (Wipf & Stock Pub, 2007), pp. 67-75; *idem*, *The Son of Man in Myth and History* (SCM Press, Londra, 1967), p. 202;

Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 239-243; Wolfson, *Along the Path*, p. 193. A se compara această viziune cu recursul lui Origen la *epinoiai* pentru Isus. Vezi Agoston Schmelowszky, „À la recherche d'un dialogue perdu: les antécédents du débat sur Origène", *Kabbalah*, vol. 6 (2001), pp. 38-39. Despre materialul care aparține acestui personaj și pentru câteva observații sumare asupra lui, vezi Werner Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, trad. de R. McL. Wilson (Claredon Press, Oxford, 1972), vol. I, pp. 246-250. Vezi și Ephrem the Syrian, *Hyms*, trad. și introd. de K.E. McVey (New York 1989), pp. 211-212.

38. Vezi Tzahi Weiss, „Observații despre contextul sirian al *Sefer Yetzirà*", în R. Elior (ed.), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 22 (2011), pp. 77-78, și bibliografia despre acest tratat, n. 10 (ebraică).

39. Vezi Stroumsa, „A Zoroastrian Origin of the *Sefirot*?", p. 19; și A. Hebbelynck (ed.), *Les Mystères des Lettres Grecques d'après un Manuscrit Copte-Arabe* (Louvain, Bruxelles, 1902), pp. 28-33.

40. Vezi Mueller, *A History of Jewish Mysticism*, p. 65; și Stroumsa, „A Zoroastrian Origin of the *Sefirot*?", p. 19.

41. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*; și Elliot R. Wolfson, „The Tree that is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in *Sefer ha-Bahir*", *Jewish Thought and Philosophy*, vol. 3 (1993), pp. 31-76.

42. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 30-34.

43. Vezi punctul meu de vedere, citat ca o comunicare orală, în Wolfson, *Along the Path*, pp. 196, n. 26, 197, n. 34; Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* în R. Șlomo ibn Gabirol", p. 121, și ale sale *Studies in the Zohar*, pp. 155-156, 240-241, n. 73; *idem*,

Studies in Jewish Myth, p. 177, n. 93. Mult mai recent, Wolfson a oferit, independent, o analiză a ceea ce el numește iudeo-creștini, în această direcție de cercetare, în studiul său „Inscribed in the Book of the Living”, pp. 234-271, fără a fi aparent la curent cu una dintre tezele existente în articolul lui Liebes, care sublinia exact aceeași idee – vezi și Liebes, „Mitul cabalistic al lui Orfeu”, pp. 450, n. 71, 457, n. 86 –, sau cu ceea ce citase el mai înainte din remarca mea orală. Vezi și Robert A. Kraft, „The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity”, în J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty* (Brill, Leiden, 1975), partea a treia, pp. 174-199; și Idel, *Ben*, p. 54. Trebuie spus și că, potrivit unor studii recente ale lui Alexander Kulik cu privire la anumite apocrife evreiești, este posibil să raportăm versiunile pe care le avem la ipotetice originale evreiești. Vezi cartea sa *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (Brill, Leiden, 2004) și studiile în pregătire ale lui Michael Schneider și Israel Knohl.

44. Despre *Dahag* drept căpetenie a demonilor și a unei serii de personaje, precum Avraam și Moise, care au inspirat iudaismul, vezi Shaul Shaked, „Zoroastrian Polemics against the Jews, in the Sasanian and early Islamic Period”, *Irano-Judaica*, vol. II (1990), pp. 88-89, 101.

45. Vezi Jean de Menasce (trad.), *Le troisième livre du Denkart* (Klincksieck, 1973), pp. 283-285; și Shaked, „Zoroastrian Polemics against the Jews”, p. 102.

46. Despre figura lui *Yima*, vezi Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam*, pp. 240-244.

47. Pentru o controversă scrisă între un personaj din secolul al IX-lea, conceput ca având legături cu maniheismul sau zoroastrismul, Hiwi al-Bakhi, care trăia în Afganistan, și Sa‘adya Gaon, vezi Solomon Schechter, „The Oldest Collection of Bible Difficulties, by a Jew”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 13 (1901), pp. 345-374; Israel Davidson, *Saadia’s Polemic with Hiwwi ha-Balkhi* (JTS, New York, 1915), pp. 20, 24, 27-31; Judah Rosenthal, „HIWI AL-BALKKI: A Comparative Study”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 39 (1948), pp. 79-94; Henry Malter, *Life and Works of Saadia Gaon* (Philadelphia, 1921), pp. 384-397; și Stroumsa, *Savoir et Salut*, p. 357. Sa‘adyah însuși era la curent cu zoroastrismul și-l respingea.

48. Idel, „Despre doctrina divinității în Cabala timpurie”, în B. Huss, Z. Gries, H. Kreisel (eds.), *Shefa‘ Tal: Studii de gândire și cultură ebraică dedicate lui Bracha Sack* (Ben Gurion University, Beer Sheva, 2004), pp. 131-148 (ebraică); Liebes, *Studies in Jewish Myth*, pp. 4, 153-154, n. 6.

49. Idel, „Material cabalistic”, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*” și „The Image of Man above the *Sefirot*”, precum și Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 104, 108-114.

50. Vezi Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 249-254; Gershom Scholem, *„Hitpatehut Torat ha-`Olamot be-Qabbalat ha-Rishonim”, Tarbiz*, vol. 2 (1931), pp. 415-442 (ebraică).

51. Vezi în special R. Yosef ben Șalom Așkenazi, *Commentary on Genesis Rabba’*, pp. 175, 176, 215 etc.

52. Vezi, de exemplu, *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 34; sau Idel, „Material cabalistic”, p. 182 și n. 65.

53. Vezi Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, p. 261, n. 110.
54. Mai multe pe această temă vezi în capitolul următor.
55. Vezi Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 270-271, nn. 168-169.
56. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 335-336. Timpul și spațiul cărților legate de acest cerc sunt dezbătute în lumea savantă începând de la mijlocul secolului al XII-lea, până la mijlocul secolului al XIII-lea.
57. Vezi și Tishby, *Doctrina răului*, p. 29.
58. Vezi *supra*, în „Introducere”.
59. Așa cum au subliniat Wolfson, *Luminal Darkness*, pp. 31-32, n. 54, și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 119, n. 4, referitor la punctul de vedere potrivit căruia răul provine din mâna stângă, acesta există în *Pseudo-Clementine Homilies*, XX, cap. 3, p. 340. Vezi îndeosebi analiza detaliată a acestui fragment pseudoclementin în Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”, pp. 309-315.
60. Câteva dintre decadologiile care includ și o decadă rea vor fi discutate și în capitolele următoare, în special în cap. 4. Vezi, de exemplu, R. Yosef Alcastiel, în Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 35.
61. Ms. Parma, de Rossi 68, f. 75b. Acest fragment important pare a fi primul caz explicit de emanație directă a unei structuri sefirotice rele de la Dumnezeu. Vezi *supra*, „Introducere”, n. 89.
62. Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 83, n. 7; *idem*, *Diavoli, demoni*, pp. 191, 196, 208-209.
63. Vezi Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 8, 32-34, 41; *idem*, *Diavoli, demoni*, p. 187, n. 7; și Idel, „Comentarii despre

secretul impregnării în Cabala din Catalonia”, *Da‘at*, vol. 72 (2012), p. 26, n. 87 (ebraică).

64. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 276, n. 167.

65. Despre aceste scrieri, vezi Scholem, „R. Moshe mi-Burgos”. Despre teoriile sale cu privire la rău, vezi *supra*, cap. 1, „Gândirea divină, perfecțiunea și răul: R. Moshé din Burgos și R. Yosef Angelet”; de asemenea, Shaked, *Clarification*, pp. 128-182.

66. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 173-199; *idem*, „De la structură la performanță. Despre corpul divin și acțiunea umană în Cabala”, *Mishqafayim*, 32 (1998), pp. 3-6 (ebraică); *idem*, *Absorbing Perfections*, pp. 3, 13, 31, 60, 67, 73-74 etc.; *idem*, *Ascensions on High*, pp. 7, 11, 16-18, 68, 114-115, 120-121 etc.; *idem*, „On The Performing Body”, pp. 251-271; *idem*, „Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah”, în *Jewish Thought and Philosophy*, vol. III (1993), pp. 111-130; *idem*, „Despre identitate”; sau *idem*, *Enchanted Chaines*, pp. 33-34, 47; precum și Mopsik, *Les grands textes de la Cabale*; Yair Lorberbaum, *Imaginea lui Dumnezeu, Halakha și Aggada* (Schocken, Tel Aviv, 2004) (ebraică); Garb, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică*; Elliot Wolfson, „Mystical-Theurgical Dimensions of Prayer in *Sefer ha-Rimmon*”, *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. III (1988), pp. 41-80; și Felix, *Teurgie, magie și misticism.*

67. *Cf.* Shaked, *Dualism in Transformation*, p. 66. Vezi și *ibidem*, p. 64: „Și s-a constatat că atunci când cineva este de ajutor unei divinități, nu se va permite ca acela să ajungă în iad”.

68. Vezi, de exemplu, a sa *Epistolă către Burgos*, publicată în Scholem (ed.), *Mada‘ei ha-Yahadut*, pp. 234-237; și Scholem,

„R. Moshe mi-Burgos”, pp. 209, 211.

69. Vezi, de exemplu, *Commentary on Genesis Rabba’*, pp. 89-91, 94-97, 257-258, 262, 266.

70. M. Idel, „Sensul lui *Ta‘amei ha-‘Ofot Ha-Teme’im* al lui R. David ben Yehuda He-Hasid”, în M. Hallamish (ed.), *‘Alei Shefer: Studii de literatura gândirii ebraice dedicate lui Rabbi Dr. Alexander Safran* (Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 1990), pp. 11-27 (ebraică).

71. Vezi R. David ben Yehuda he-Hasid, *’Or Zaru‘a*, p. 97. R. David recurge la termenul *temura/temurot* de multe ori în cartea sa; vezi, de exemplu, *ibidem*, pp. 105, 188, 189, 209-224, 246. Unele dintre aceste discuții au fost copiate anonim în cartea populară din secolul al XVI-lea a lui R. Yehuda Heletz, *Sefer ha-Musar* (Ierusalim, 1973), p. 123. Pentru incoerența teoriei lui R. David despre *temurot*, vezi Amos Goldreich, *„Sefer ha-Gevul” de R. David ben Yehuda he-Hasid. Moduri de elaborare a unui text zoharic la o generație după apariția Zoharului* (teză de masterat, Tel Aviv University, Tel Aviv, 1972), p. 63 (ebraică).

72. *The Book of the Mirrors*, ed. Matt, p. 249. Vezi și *ibidem*, p. 63, precum și introducerea lui Matt, pp. 29-31. Despre aceeași ambiguitate care vorbește despre *qelippot* ca referitoare la *sefirot* inferioare, ca înveliș al lor, dar și ca o cochilie care este corespondentul lui *‘Atiqqa’ Qaddișa’*, adică cel mai înalt nivel în lumea divin structurată, vezi Hayyat, *Minhat Yehudah*, f. 151b.

73. Vezi Felix, *Teurgie, magie și misticism*, p. 84, n. 147. Mai multe despre evoluția utilizării acestui termen pentru puterile rele la începuturile Cabalei, vezi în capitolul următor.

74. Poarta XXV, vezi Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, pp. 83-102.
75. Despre acești regi, vezi *supra*, capitolul 1.
76. Despre sursa acestei sentențe, vezi S.M. Stern, „«The First in Thought is the Last in Action»: The History of a Saying Attributed to Aristotle”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 7 (1962), pp. 234-252. Aceeași sentență reapare și în următorul fragment citat; vezi reproducerea ei și în Cabala safediană, despre care se va discuta în capitolul 5, n. 67.
77. Ms. New York, JTS 1650, f. 34b; a se compara cu Ms. Londra, Beit Din 121, part I, f. 73b: „...secretul «acelor regi care-au domnit» este secretul privitor la *temurot*, cochiliile care au fost create la începuturi, înainte de domnia unui rege asupra fiilor lui Israel, înaintea emanației sfintelor *sefirot*, iar existența lor era potențială, cele zece *sefirot* precedându-le pe *temurot*, iar înțelepții noștri au spus: cele zece *sefirot* au fost primele în gândire, iar începutul gândirii este sfârșitul faptei, și în pofida faptului că cele zece *temurot* au fost mai întâi, întrucât ele sunt judecată, iar influxul venea asupra lor de la Cauza tuturor cauzelor, fără mediere...”. La aceeași pagină este menționată Cabala lui R. Abraham ben Moha’, care a primit-o de la R. Ițhak Katzavezi. Emanația nemediată a celor zece *sefirot* ale impurității, așa cum reiese limpede din aceste două texte, este un exemplu în plus că negarea de către Scholem și Tishby a existenței unei astfel de concepții în Cabala, cu excepția lui Luria, este incorectă. Vezi *Doctrina răului*, p. 16, și referirea la Scholem din nota de subsol.
78. Vezi *supra*, nota 77.
79. *Pirqei de-R. Eliezer*, cap. III.

80. Vezi și sentența existentă la R. Șem Tov ben Șem Tov, citată în Idel, „*Țimțum*”, p. 69.

81. Ms. New York, JTS 1650, f. 35a.

82. Vezi Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 231-232; *’Otzar Hayyim*, Ms. Moscova-Ginzburg 775, f. 226a; și Idel, *R. Menahem Recanati*, p. 193. Țin să subliniez că prezența unui material anonim al lui R. Ițhak nu are nimic excepțional, deoarece există multe texte manuscrise și chiar tipărite ale lui R. Ițhak din Acra, iar eu sper să demonstrez paternitatea sa în studii separate. Vezi, pentru moment, câteva exemple de acest fel în studiile mele mai recente: Idel, *R. Menahem Recanati*, pp. 191-206, sau *idem*, „On Jerusalem as a Feminine and Sexual Hypostasis: From Late Antiquity Sources of Medieval Kabbalah”, în M. Neamțu, B. Tătaru-Cazaban (eds.), *Memory, Humanity, and Meaning: Essays in Honor of Andrei Pleșu* (Zeta Books, București, 2009), pp. 93-94; precum și *infra*, în capitolul 4.

83. Vezi Idel, *R. Menahem Recanati*, p. 193.

84. Pentru alte discuții pertinente despre R. Ițhak din Acra, vezi *infra*, cap. 4.

85. „Coaja precedă fructul”, pp. 123-126.

86. Vezi Gardet, *La Pensée religieuse d’Avicenne*, pp. 56-61.

87. *Cf. Sefer Yetzirà* II:4.

88. Nu este clar la care termen se referă.

89. R. Yosef ibn Tzayyah, *Sefer Tzeror ha-Hayyim*, Ms. Londra, Montefiore 318, f. 200b; Jonathan Garb, „Cabala lui R. Yosef ibn Țayyah ca o sursă pentru înțelegerea Cabalei luriene”, *Kabbalah*, vol. 4 (1999), p. 287 (ebraică). Despre acest cabalist, vezi *idem*, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică*, pp. 187-194. Acest cabalist a fost influențat de R.

David ben Yehuda he-Hasid. Vezi M. Idel, „Între Cabala din Ierusalim și Cabala lui R. Israel Saruk. Sursele doctrinei lui R. Israel Saruk referitoare la *malbuș*”, în J. Hacker (ed.), *Shalem* (Ierusalim, 1995), vol. 6, pp. 165-173 (ebraică).

90. Vezi Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 370-371. Vezi și *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 92.

91. Vezi Idel, *Golem*, pp. 149-154.

92. Vezi Liebes, „Myth vs. Symbol”, pp. 212-242.

93. Vezi, de exemplu, M. Idel, „Johannes Reuchlin: Kabbalah, Pythagorean Philosophy and Modern Scholarship”, *Studia Judaica*, vol. 16 (2008), pp. 30-55; *idem*, „Jewish Thinkers versus Christian Kabbalah”, pp. 63-65; vezi și recurgerea destul de sistematică la termenul „mister” pentru a traduce ebraicul *sod*, în special în studiile lui Elliot R. Wolfson sau Peter Schäfer, în cadrul unor înțelegeri mult mai largi, de orientare creștină, ale Cabalei, ceea ce eu propun să descriem ca o înțelegere reuchliniană a Cabalei. Pentru impactul lui Reuchlin asupra lui Scholem, vezi Idel, *ibidem*; vezi și impactul asupra lui Adolphe Franck și îndeosebi în Ginsburg, *The Kabbalah*, pp. 206-214.

94. Vezi Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 167-169. Pentru propunerea lui Liebes de a nega pertinența termenului *simbol* în anumite cazuri din Cabala, îndeosebi din cea a lui Luria, vezi studiul său „Myth vs. Symbol”.

95. Acesta este unul dintre numeroasele exemple a ceea ce eu numesc perfecțiunea exclusivă a celui mai înalt nivel al divinității. Totuși, aceasta înseamnă că în prima *sefiră* există un astfel de amestec. Despre amestec și rău, vezi *supra*, capitolul 1, precum și *infra*, în capitolul 5.

96. Aceeași afirmație apare și imediat mai jos, în continuarea acestui text. Pentru importanța limitei în contextul răului, vezi chiar începuturile Cabalei, așa cum le vom discuta în capitolul următor.

97. Pentru acest cuplu de puteri rele la începuturile Cabalei, vezi Dan, „Samael, Lilith".

98. Ipoteza existenței unor palate ale acestor *sefirot* este conformă viziunii zoharice. Vezi, de exemplu, *Zohar*, III, f. 70a, tradus în Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 482.

99. *Ma'or va-Shemesh*, f. 2a. Afinitățile acestui text cu tipul particular de Cabala al lui R. David ben Yehuda he-Hasid au fost discutate în Idel, „Material cabalistic", pp. 170-193.

100. „Coaja precedă fructul", p. 132.

101. Vezi Scholem, *Major Trends*, p. 239; *idem*, *On the Mystical Shape*, pp. 78-81.

102. Vezi textul publicat în Idel, „Material cabalistic", pp. 183-184, din care o parte a fost tradusă mai sus.

103. Vezi Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*", pp. 45-46; Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul", pp. 125-126, n. 54. Despre imaginea umbrei în alte contexte în Cabala teosofico-teurgică, vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 173-181.

104. Vezi al său *Commentary on Genesis Rabba'*, ed. Hallamish, p. 59. Despre necesitatea răului pentru perfecțiunea lumii, vezi *supra*, capitolul 1, și *infra*, capitolul 5.

105. Despre această concepție, vezi R.J.Z. Werblowsky, „Ape and Essence", în *Ex Orbe Religionum* (Brill, Leiden, 1972), pp. 318-325; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 454; și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul", pp. 125-126. Vezi

îndeosebi discuția lui Cordovero din *Pardes Rimmonim*, Poarta XXV, cap. 7, II, f. 56bc.

106. *Hitpașșetut*, un termen pentru emanație.

107. *Ṭurot*, adică puterile sefirotice.

108. Avem aici o referire excepțională la Primul Om, dar ea va deveni curentă în Cabala lui Luria. Vezi Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 35, n. 61.

109. Întreaga discuție gravitează în jurul versetului din *Psalmul* 104:8: „...cuvântul pe care l-a poruncit într-o mie de neamuri...”, interpretând „cuvântul”, *davar*, ca referitor la *ma’amar.*

110. Această viziune are surse cabalistice mai vechi, de exemplu în scrierile lui R. Ițhak din Acra. Vezi, de exemplu, Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 449-455.

111. Este o formă aramaică ce poate fi tradusă drept „Cain al impurității”. Vezi Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 36, n. 64.

112. *Cf. Pilde* 25.26. Pentru conceptul de izvor într-un context similar, vezi fragmentul din textul qumranic *Manual of Discipline*, III, 15-25, discutat *supra*, în capitolul 1.

113. În Cabala luriană versiunea este *’ABW*, dar aceasta este o mică eroare pentru *’ABWT*, *’Avot*. Despre transmigrația sufletului lui Adam în strămoși în secolul al XVI-lea, vezi Idel, „The Tsaddiq and His Soul’s Sparks: From Kabbalah to Hasidism”, *JQR*, vol. 103 (2013), pp. 196-240. În acest studiu am exemplificat continuitatea dintre formele mai vechi de Cabala, Cabala lui Luria și hasidism, analizând o temă considerată de cercetători caracteristică pentru hasidismul est-european.

114. Adică emanația pozitivă, numită și Adam, și pom. Se pare că Alcastiel face aluzie la Tora, despre care tradiția rabinică

spune că a fost dată la 26 de generații după Adam.

115. Publicat în Scholem, *Cabala lui Luria*, pp. 35-36. Despre contextul acestui fragment, vezi și Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 47. Contextul mai larg al discuției prezintă o viziune legată de teoria lui Gikatilla despre rău ca dislocare. Vezi și Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 334-335. Despre Isav ca născut înainte de Iacov, vezi mai multe fragmente în capitolele 4 și 5. Vezi și R. Isaiah Horowitz, *Ha-Shelah*, I, f. 29a.

116. Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 36, n. 65, referindu-se probabil la *‘Avodat ha-Qodesh*, II:37, f. 53b. Mai multe despre vederile lui Ibn Gabbai referitoare la precedența răului, vezi *infra*, în capitolul 4, „R. Meir Ezekiel ibn Gabbai; coaja precedă fructul”, iar reverberațiile acestora în R. Isaiah Horowitz, *ha-Shelah*, despre care vom discuta *infra*, în capitolul 6.

117. *Cf.* Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”; *idem*, „The Image of Man above the *Sefirot*”; și *idem*, „Material cabalistic”. Pentru istoria celor patru lumi cosmice la începutul Cabalei, vezi importantul studiu al lui Gershom Scholem „*Hitpathut Torat ha-‘Olamot be-Qabbalat ha-Rishonim*”, *Tarbiz*, vol. 2 (1931), pp. 415-442; *ibidem*, vol. 3 (1932), pp. 33-66 (ebraică).

118. *Cf.* Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, pp. 125-126, n. 54, care se referă la Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Berg International, 1979), pp. 34-35. În acest context, care este legat de Avicenna, Sohrawardi vorbește despre umbră care se materializează într-un al zecelea arhanghel. *Cf.* și Corbin, *ibidem*, pp. 68-69, și lucrarea sa *En Islam iranien*, vol. IV, p. 49.

119. *Ibidem*, vol. II, pp. 54-55.

120. *Cf. Likkutim Hadashim*, pp. 18-19. Despre existența dualității în *Yod*, vezi și textele discutate în Wolfson, *Language, Eros, Being*, pp. 282-283.

121. Vezi comentariul la Vital, *Sefer ha-Likkutim*, pp. 99-100, care va fi tradus în capitolul 5, „Amestecul și răul”.

122. *Ibidem*, p. 18. Vezi și *supra*, n. 35.

123. *Metzudat David*, p. 44. În altă parte, p. 411, el citează dintr-un cabalist necunoscut o viziune care tratează despre *temurot*. Pentru ipoteza că răul a fost creat drept răsplată, vezi și cealaltă carte a lui, *Migdal David*, f. 65b. Pentru un alt exemplu de precedență a structurii celor zece puteri impure, vezi textul lui R. Yehuda Halleva tradus la începutul capitolului 5 și fragmentul lui R. Moshé Hayyim Luzzatto care va fi tradus *infra*, în Anexa 3. Vezi *infra*, în capitolul 5, fragmentele despre creația cu intenția de răsplată din scrierile asociate cu Cabala luriană.

124. Despre acest termen, vezi discuția noastră din următorul capitol. În cea mai marte parte din cazurile în care apare precedența ontologică a privațiunii, forma utilizată este la singular, *havaia*, însemnând că existența este precedată de privațiune. În numeroase cazuri din această carte, *havaiot* se referă la puterile sefirotice. *Cf.*, de exemplu, f. 33cd, 43a, 44c, 60b, unde el citează fragmente din R. Ezra din Gerona în acest sens, precum și în f. 34d, unde îi citează pe R. Ezra și pe R. Azriel, unde se discută despre *havaiot*. La f. 70c, el se referă la un fragment, care se găsește de fapt în R. Yehuda Hayyat, *Minhat Yehudah*, unde *havaiot* trebuie înțelese din nou ca puteri sefirotice. Vezi și f. 78a.

125. Forma ebraică *ya-Yehy* conține consoane similare celor din *havaia*.
126. Cf. și *Migdal David*, f. 16a. Această precedență implică împrejmuirea acelor *sefirot* ale purității, dar acest lucru nu este explicit. Vezi *infra*, n. 136.
127. *Ibidem*, f. 64d.
128. *Ibidem*, f. 65b. Vezi și declarațiile similare existente în *ibidem*, f. 67a, 74a.
129. *Ibidem*, f. 35a.
130. *'Adam Yashar*, f. 83cd. A se compara și cu un enunț similar existent în *Commentary on 'Idra' Rabba'*, ed. Weinstock, p. 137: „A fost emanat un vas care cuprinde toate cele zece puncte din *'Azilut*, *Beri'ah*, și toate cele zece puncte din *'Azilut, Beri'ah* și *Yețirah* și *'Assiyah*, și toată rădăcina cochiliilor". O astfel de viziune a reverberat în șabatianism, unde Nathan din Gaza compară cele zece *sefirot* cu zece râuri, care simbolizează puteri negative. Vezi Scholem, *be-'Iqvot Mashiah*, p. 26, și fragmentul tradus *infra*, în capitolul 6, „*Cele două Table ale Legământului (ha-Șelah)* de R. Isaiah Horowitz", din *Șelah.* Pentru puterile rele ca împrejmuindu-le pe cele pure, vezi *infra*, cap. 4, nn. 45 și 150. Despre *'Adam Beliy'al*, vezi *supra*, cap. 1, n. 87, și fragmentul citat mai sus din Alcastiel, precum și Hayyat în *Minhat Yehudah*, f. 142b, 151b.
131. Stoyanov, *The Other God*, p. 158; vezi și *supra*, cap. 1, n. 33.
132. Eliade, *Zalmoxis*, p. 108, iar pentru exemple indiene, vezi *idem*, *The Two and the One*, pp. 88-89, 94; *idem*, *Patterns in Comparative Religion*, trad. de R. Sheed (Meridian Book, New York, 1963), pp. 417, 419; și Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil*, pp. 58-59.

133. Vezi Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, the Lectures of 1827*, ed. P. Hobson (University of California Press, Berkeley, 1988), p. 435, și *Phenomenology of Mind*, trad. de J.B. Baillie (George Allen & Unwit, Londra, 1964), p. 771.
134. Vezi îndeosebi Idel, *Enchanted Chains*, pp. 223-227.
135. Vezi și Idel, „Ascensions, Gender”; și *infra*, cap. 5, „O obliterare filosofică a răului primordial în lurianism”.
136. Vezi *infra*, cap. 4, nn. 45, 150, cap. 5, n. 16, precum și n. 126 de mai sus. *Cf.* și R. Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, f. 10b.

*1. În text apare *simple* („incult”), iar M.I. notează în subsol *simple-minded* (n.tr.).
*2. Versiunea românească a Bibliei din care citez traduce aici: „…Dumnezeu a făcut și pe una, și pe cealaltă…” (respectiv, fericirea și nenorocirea) (n.tr.).

Capitolul 3

Privațiunea ipostatică precedă existența

Dumnezeul atotcuprinzător în iudaismul antic și în mărturia lui R. Iacov ben Reuven

Într-o serie de texte care au fost discutate în studii disparate, tema Dumnezeului atotcuprinzător apare ca un teologem evreiesc din Antichitate până în Evul Mediu[1]. Este o chestiune foarte complexă și vastă, care nu constituie totuși decât o mică parte din diversele viziuni teologice existente în iudaism în acea lungă perioadă, și ne vom ocupa de ea într-un studiu separat, ce se va extinde și asupra câtorva dintre discuțiile de mai jos. Totuși, discuțiile antice și cele de la sfârșitul Antichității despre Dumnezeul atotcuprinzător nu abordează în mod specific chestiunea răului și de aceea nu le vom studia în acest context. Conceptual vorbind, natura atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, care presupune includerea totalității, este o temă ce implică prezența răului în sânul divinității ca totalitate, motiv pentru care această temă cuprinzătoare va fi abordată în repetate rânduri mai jos, numai în măsura în care este vorba despre unele texte

medievale și de la începutul epocii moderne. Această viziune atotcuprinzătoare implică o depersonalizare a conceptului de divinitate, deși ea apare în unele cazuri împreună cu abordări mult mai personale și antropomorfe.

Ținând cont de prezența simultană și, după părerea mea, independentă a anumitor motive (ce vor fi discutate mai jos) atât în Cabala timpurie, cât și în primele faze ale gânditorilor evrei din secolele al XII-lea și al XIII-lea cunoscuți în sudul Germaniei sub numele de hasizi așkenazi, presupunerea mea este că primii cabaliști au moștenit o tradiție evreiască mult mai veche, împărtășită și de autorii așkenazi. Aceasta este o chestiune interesantă în sine, ce merită a fi discutată mai detaliat în altă parte, în contextul surselor Cabalei, dar până atunci ne vom referi pe scurt la această tradiție comună, în paginile ce vor urma.

O anumită viziune teologică ce poate fi relevantă pentru discuțiile subsecvente provine din nou dintr-o sursă creștină, dar de data aceasta dintr-o mărturie conservată într-o carte evreiască și care atestă existența viziunii evreiești a răului, fără să fi atras însă atenția cuvenită. Autorul unei polemici răspândite și influente scrise în ebraică, R. Iacov ben Reuven, un polemist din veacul al XII-lea înfloritor în Spania și/sau Gasconia, cel mai probabil în jurul anului 1170, îi atribuie unui anume Paulus următoarea descriere a teologiei evreilor, care a trecut neobservată de către cercetătorii misticii evreiești:

> Într-adevăr, trebuie să știți că evreii cred cu adevărat în Dumnezeu, și cred că El este Dumnezeul care există și creează totul, anterior fără anterioritate, și că El se află în

> categoria Existentului și a Posibilității de a exista. Există astfel în El două principii, Binele și Răul, care sunt Existentul și Posibilitatea de a exista. În plus se spune că, de vreme ce El există și creează totul, întocmai cum creează lucrurile bune, El creează [și] lucrurile rele. Și mai mult, se spune că, de vreme ce El nu are început, nici sfârșit, toate lucrurile care au început și sfârșit sunt în El, și în El există răul la fel ca și binele […] și chiar potrivit cuvintelor lor[2], ei cred că în Dumnezeu există două principii, Binele și Răul, iar dacă cineva, oricine ar fi el, face răul, Răul sălășluiește în el[3].

Se pare că fragmentul este o traducere dintr-un autor neidentificat până acum, pe nume Paulus, și nu face parte dintr-o polemică orală[4]. Acest Paulus este menționat mai înainte, la începutul acestei cărți[5]. Polemistul creștin le atribuie evreilor două seturi de concepte ce descriu o existență duală care se derulează în sânul divinității: una bazată pe conceptele de bine și rău, cealaltă pe existență și posibilitate. A doua pereche de contrarii pare să reflecte bine cunoscutul punct de vedere avicennian cu privire la categoriile de entități necesare și contingente[6]. Însă, contrar fragmentului de mai sus, în sistemul filosofului musulman aceste concepte nu intră în relație cu sfera divină, căci numai Dumnezeu era conceput ca fiind necesar. El făcea distincția între domeniul divin, drept necesar, și toate celelalte domenii ale existenței, drept contingente. Astfel, în sânul domeniului divin coexistă deopotrivă necesitatea ontologică și contingența, iar o asemenea viziune nu reflectă o poziție avicenniană ortodoxă. Importantă pentru viziunile ce vor fi

discutate imediat mai jos este ipoteza naturii atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, descris totodată ca infinit și conținător al binelui și răului deopotrivă. Această legătură între infinit, atotcuprindere și prezența răului în sânul divinității îmi pare a fi foarte explicită și ea reflectă o viziune a cărei dată este importantă pentru o nouă înțelegere a anumitor aspecte din istoria Cabalei.

Într-o altă versiune ebraică a enunțului lui Paulus menționat mai sus, un convertit celebru, Avner din Burgos, care a luat numele de Alfonso de Valladolid și era în plină putere de creație la începutul secolului al XIV-lea în Spania, recurge din nou la termenii ebraici *ha-yeș* și *ha-'efșar* pentru a prezenta poziția lui Paulus, așa cum se găsește ea în cartea lui R. Iacov ben Reuven[7]. Vedem de aici că această carte a lui R. Iacov era cunoscută în anumite cercuri din Castilia la începutul secolului al XIV-lea. Așa cum a demonstrat A. Farber-Ginat, categoriile avicenniene inspiraseră unele idei cabaliste despre rău ca parte integrantă a existenței, încă de la apariția primei creaturi care include tot ceea ce a fost creat[8]. Pe de altă parte, categoriile binelui și răului ca două principii – autorul utilizează termenul ebraic *'iqqarim* – existente înăuntrul domeniului divin par să reflecte un tip de argumentație care este totuși total diferită de gândirea avicenniană, la fel cum este străină și de viziunile neoplatoniciene, lăsând deoparte neopitagorismul. Fie ca sursă a binelui și răului, fie ca entitate nelimitată care cuprinde totul, inclusiv binele și răul, o viziune despre Dumnezeu atribuită evreilor este înțeleasă ca înglobând cele două principii opuse, ceea ce implică o existență primordială a răului.

Fragmentul de mai sus fusese citat de R. Iacov ben Reuven în numele unui creștin care îl atribuie evreilor numai pentru a-i respinge conținutul. Recurgând la un mod filosofic de argumentație, autorul combate soliditatea teologică a acestor teorii[9]. Se poate pune întrebarea, ca și în cazul fragmentului lui Agobard citat mai sus, dacă aceste mărturii reflectă într-adevăr niște concepții adoptate de anumiți autori evrei. Este dificil să validăm acuratețea acestor atribuiri, dar, în spiritul anumitor studii moderne, îndeosebi al scrierilor lui Saul Liebermann[10], pare că ar fi mai plauzibil să presupunem existența în rândul evreilor a unor idei care nu făceau parte dintr-un consens, și cu atât mai mult în cazul de față, după cum vom vedea imediat mai jos, că, începând din secolul al XIII-lea, idei similare erau într-adevăr exprimate într-o mulțime de scrieri evreiești. Faptul că R. Iacov, fiind probabil din Gasconia, ar fi putut cunoaște un creștin din această zonă care ar fi reflectat anumite viziuni ale unor evrei mai vechi, continuatori ai tradițiilor a căror existență e atestată de Agobard în Lyon, este o ipoteză pe care nu o pot demonstra concludent prin informațiile pe care le am. Totuși, pentru că R. Iacov Ben Reuven a scris înainte de emergența literaturii cabalistice, într-o zonă destul de apropiată de centrele în care această literatură a făcut primii ei pași, aceasta nu este, desigur, o întâmplare. Ea poate atesta faptul că teoriile despre rău ca existent înăuntrul sferei divine nu au fost de origine gnostică, nici vreo invenție a primilor cabaliști.

Se cuvine să subliniem că cele trei texte principale invocate mai sus, care tratează despre concepții evreiești: Agobard, tratatele pseudoclementine și mărturia lui ben Reuven referitoare la o afirmație creștină despre viziunile evreilor, au

fost conservate în scrieri neevreiești. Ținând cont de faptul că cele trei texte sunt total independente, nu avem niciun motiv să presupunem că a fost vorba despre o tradiție unică ce ar fi reverberat de-a lungul secolelor, ci mai degrabă că cele trei fragmente reflectă variante ale unei credințe adoptate de anumiți evrei în diferite țări de-a lungul multor secole, credință referitoare la relația dintre Dumnezeu și rău. Dacă cele trei tipuri de mărturii menționate aici au fost neglijate de cercetătorii misticii evreiești, textele pe care le voi cita imediat mai jos au fost publicate și analizate în repetate rânduri, chiar dacă tema răului nu a fost epuizată în acele studii.

Înainte de a aborda textele cabalistice, țin să subliniez că teoriile despre rău, diferite de concepțiile neoplatoniciene referitoare la semnificația sa ca privațiune, existau în surse speculative independente de iudaism, dar disponibile probabil evreilor. În Andaluzia secolului al X-lea, celebrul gânditor neoplatonician Ibn Masarra descrie ceva superior intelectului, care-l guvernează pe acesta, iar apoi scrie:

> Există apoi un guvernator deasupra lui, care i-a pus măsură, limită și frontieră; care a slobozit asupra lui [adică asupra intelectului] binele și răul, noțiunile ce se produc și ideile trecătoare, de unde el nu știe. Devine deci în mod necesar evident faptul că există deasupra lui unul care-l domină, pe el și tot ce se află mai prejos de el, căci tot ce se află mai prejos de el este [și] dedesubtul aceluia[11].

Binele și răul sunt înțelese ca transmise de sus intelectului, provenind de la guvernatorul care este Dumnezeu[12], iar nu o formă de privațiune sau negație. Asta înseamnă că, într-un

mod care amintește de mărturia lui Ben Reuven, o altă poziție filosofică arată și ea că o atitudine mentală filosofică nu împiedică neapărat emergența unei teorii foarte explicite a răului ca descinzând din cel mai înalt nivel al realității.

Cabala provensal-catalană

În general, izvoarele platoniciene și neoplatoniciene constituie o sursă capitală de inspirație pentru anumite teme elaborate de primii cabaliști teosofico-teurgici, mult mai mult decât viziunea aristotelică despre lume[13]. Totuși, în ceea ce privește subiectul de față, cabaliștii teosofico-teurgici au adoptat trei concepte care sunt specific aristotelice, deși sensul pe care îl atribuie ei termenilor care le exprimă este cu totul diferit de intenția gânditorului stagirit. Acesta este un tip aparte de adaptare, care transcende diversele forme de interpretări neoaristotelice. Conform fizicii aristotelice, materia, forma și privațiunea, sau *steresis*, sunt abstracțiuni filosofice, care servesc la o mai bună analiză a proceselor fizice ce se derulează în lumea sublunară[14]. Ele nu se referă, în gândirea aristotelică, la entități distincte, în fapt la ipostaze divine, ce pot fi separate ontologic una de cealaltă sau contemplate *per se*. *Steresis* înseamnă „neființă”, „privațiune”, referindu-se în special la întregul domeniu de forme potențiale ce pot fi primite de un anumit substrat. În unele dintre fragmentele care au adoptat aceste concepte aristotelice este evidentă și tema trecerii de la potență la act.

În tradițiile aristotelice și neoaristotelice, cei trei termeni menționați mai sus ca un întreg nu au primit un statut ipostatic, așa cum se întâmplă în teosofia cabalistică, unde ei trec printr-o puternică schimbare conceptuală[15]. Însă, cel puțin în ce privește *hyle*, interpretarea maniheistă îi oferea un rol mitic, foarte ipostatic, o paralelă la rolul jucat de Ahriman în formele zoroastriene de dualism[16]. Maniheiștii persani recurgeau în mod explicit, în acest context, la numele de Ahriman[17]. De altfel, o identificare a materiei cu răul este evidentă și la Plotin[18] și în unele surse medievale[19], deși e departe de a fi un principiu sau o putere primordială, ca în maniheism. Acest punct de vedere, maniheist sau plotinian, presupune un tip concomitent de polaritate durabilă, contrar celei efemere, caracteristică anumitor discuții citate mai sus din midrașul *Genesis Rabba’*, precum și anumitor discuții din *Zohar*. Situația este diferită în neoplatonismul evreiesc, mai cu seamă în cel al lui R. Ițhak Israeli și cel al lui R. Șlomo ibn Gabirol (Avicebrol). Acesta din urmă presupunea existența unei forme universale cerești și a unei *hyle* universale, care ar fi existat la început separat, iar apoi ar fi fost unite prin voința divină[20].

Conceptul de *hyle* a fost puternic asociat în fizica lui Aristotel cu *steresis* sau privațiunea. În ebraica medievală, conceptul de privațiune a fost tradus prin diverși termeni, precum *he‘eder*, care este mai comun, *’efes*[21] sau *’afisah*[22] și, mai rar, prin *’Ayin*[23] – care ar trebui tradus literal ca „nimic”. Termenul *’efes* a fost utilizat într-o interesantă discuție a lui Bar Hiyya, care descria facerea lumii printr-o reunire a formei și materiei, după ce *steresis* a fost eliminată, toate acestea în contextul gândirii divine pure[24]. Totuși, spre deosebire de

interpretarea teosofică dată de primii cabaliști acestor termeni, ca referiri la procese intradivine – interpretare despre care vom discuta mai jos în acest capitol –, Bar Hiyya însuși discută despre creația lumii extradivine, o diferență care schimbă radical conținutul acestor concepte, așa cum au subliniat pertinent G. Scholem, Isaiah Tishby, Georges Vajda, Efrayim Gottlieb, Gabrielle Sed-Rajna și Jonathan V. Dauber, o chestiune asupra căreia vom reveni, cu unele detalii, mai jos.

Diferitele curente ale Cabalei care au înflorit în a doua treime a veacului al XIII-lea în orașul Gerona din Catalonia s-au bucurat de o atenție specială în cercetarea modernă[25]. Ipoteza de bază a majorității cercetătorilor din acest domeniu a fost aceea că toți cabaliștii activi în acest oraș aparțineau aceleiași școli de Cabala[26]. Prin urmare, scrierile lor au fost analizate comparându-le unele cu altele, cercetătorii lăsându-se ghidați de ipoteza că același sistem teosofic a stat la baza diverselor scrieri cabalistice. Însă, după părerea mea, este foarte plauzibil faptul că ar trebui să distingem aici între două mari școli: una a lui R. Abraham ben David din Posquières și a fiului său R. Ițhak Orbul cu discipolii săi, cealaltă a lui R. Moshé ben Nahman (Nahmanide) și a discipolilor lui[27]. Aici ne vom ocupa numai de școala celui dintâi, căci al doilea tratează răul primordial în contextul teoriei retragerii divine, despre care vom discuta în capitolul următor[28]. Cercetătorii s-au ocupat deja de problemele legate de natura și originea răului în Cabala timpurie, adică în cartea *Bahir*[29] și în Cabala provensală[30] și catalană[31]. Totuși, se pare că anumite aspecte ale acestui subiect în Catalonia necesită încă o analiză mai detaliată. Permiteți-mi să subliniez că adoptarea conceptelor aristotelice a fost facilitată, în numeroase cercuri evreiești, de

ipoteza că lumea a fost creată *ex nihilo*, iar termenul *nihil*, în ebraică *'ayin* – parte a expresiei *yeș me-'ayin* –, era înțeles ca referitor la aristotelica *steresis*, dar înțeles de cabaliști, care l-au transplantat în procesul din cuprinsul domeniului divinității, ca având de-a face cu o fază din autogeneza divină. Astfel, deși aderau la formula tradițională, cabaliștii i-au schimbat total sensul.

Aș dori să încep cu o chestiune ținând de genurile literare: multe dintre citatele din această secțiune provin din două compoziții care sunt strâns legate una de alta: comentariile despre legendele talmudice: unul al lui R. Ezra din Gerona, celălalt, bazat mult pe cel dintâi, al lui R. Azriel, precum și comentarii cu privire la textul *Facerii*[32]. În aceste comentarii putem găsi interpretări ale versetelor biblice și ale legendelor rabinice tratând despre ceea ce am numit asimetrii subordonate, care se referă și la rău. Însă aceste comentarii nu sunt primele scrise în această școală cabalistică. După anumite mărturii, R. Abraham ben David comentase deja aceste legende, și probabil chiar socrul său, R. Abraham ben Ițhak, o făcuse. R. Așer ben David, nepotul lui Abraham ben David, cita în numele bunicului său fragmente ce tratează subiecte din legendele rabinice[33], iar în anumite manuscrise se găsea o interpretare a conceptului rabinic *du parțufin*[34]. Potrivit lui R. Șem Tov ibn Gaon, care scria în 1325, Ben David făcea aluzie în comentariul său despre Talmud la cuvintele care conțin un sens esoteric[35]. Contemporanul său, R. Ițhak din Acra, citează un alt scurt fragment în numele maestrului său, care este coroborat de un enunț existent în *Comentariul legendelor talmudice* al lui R. Ezra[36]. Întrebarea este: oare subiectele pe care le vom trata imediat mai jos, din

comentariile geroneze, urmau într-adevăr exemplul maestrului din veacul al XII-lea din Posquières, care a fost contemporanul sus-menționatului R. Iacov ben Reuven?

În plus, alte două genuri literare sunt de asemenea bine reprezentate în Gerona, iar în aceste cazuri ele îl urmează în mod evident pe R. Ițhak Orbul: comentariile la *Sefer Yetzirà* și *Comentariile la istorisirea Creației*[37]. Unele dintre acestea din urmă recurgeau la elemente existente în prima carte. Aceste texte au fost utilizate, uneori greșit utilizate sau utilizate chiar abuziv, pentru a descrie un scenariu de descendență din puterile divine, al căror tip inițial de existență rezida într-un întuneric și un haos care înglobau totul și care, treptat, au devenit distincte, s-au separat și au creat o structură specială, cea sefirotică, imaginată a avea o întruchipare antropomorfă și totuși spirituală, o formă de anatomie divină, care funcționa, fiziologic, ca un cuplu de puteri masculin-feminin, pentru a produce un rod: lumea, dar mai ales sufletele umane[38]. Din acest punct de vedere, teosofia cabalistică reflectă axiologia biblică și rabinică, ce concepea procreația ca pe un ideal foarte important[39] și care privea tranziția de la stadiul primitiv, haotic, la unul diferențiat, adică la structurile acestei lumi, culminând cu imperativul de a procrea la sfârșitul cosmogoniei, ca pe o dezvoltare pozitivă[40]. O posibilă lectură a relatării creației din *Facerea* 1 este o serie de evenimente care începe cu instaurarea ordinii drept creație, [avansând] până la procreație. Într-un fel, învelișul, coaja existentă în lumea superioară, precedă fructul în expansiunea inferioară a domeniului sefirotic. Deși R. Ițhak Sagi-Nahor, R. Ezra și R. Azriel nu au utilizat niciodată aforismul potrivit căruia coaja precedă fructul, se pare că l-au considerat totuși

ca pe un principiu, îndeosebi ultimul dintre ei, astfel încât acesta ar trebui luat în serios în orice încercare de a schița o imagine a gândirii lor. Procesele de diferențiere includ o anumită formă de respingere sau de refuz, în virtutea elementelor sumbre existente la nivelurile superioare ale procesului creației, care corespund menționării lui *Tohu*, *Bohu*, tenebrelor și a lui *tehom* în primele versete ale *Facerii*. Aici, răul este identificat uneori cu acele elemente. Logica sistemelor ce urmează a fi descrise mai jos este aceea că cel mai înalt nu este în mod necesar și cel mai bun, iar diferențierea este un mod superior de existență, căci ea actualizează potențialuri ascunse, în comparație cu forma indistinctă de existență. Această abordare se conformează deopotrivă accentului biblic pe actele divine de separare, care sunt formative și decisive în primul capitol al *Facerii*. Un atare tip de explicație a forței de înțelegere a sistemului emanațional în Cabala timpurie contrazice deopotrivă abordarea gnostică și pe cea neoplatoniciană, două tendințe considerate de cercetători ca fiind bazele conceptuale ale primei Cabale[41]. Voi începe analiza cu cei doi discipoli ai lui R. Ițhak Orbul, R. Ezra și R. Azriel, căci scrierile lor sunt mai voluminoase și mai puțin compacte și enigmatice, ca să revin apoi la sursa gândirii lor în câteva discuții ale maestrului lor.

Conform lui R. Ezra din Gerona[42], o figură principală în faza mai târzie a Cabalei geroneze, *havaiot*, un termen căruia este dificil să-i dăm o traducere precisă și care se referă, după părerea mea, la o formă de entități sau existențe[43] ce se află deja în cele mai înalte *sefirot*,

> erau [deja existente], dar [procesul de] emanație este ceva nou și nu exista decât revelația lucrurilor așa cum este

scris [*Iov* 12:22] „El scoate din întuneric lucrurile ascunse” [adică] *’Afisah*, care este *’Ayin* [*ibidem*], „și aduce la lumină umbra morții”[*1] [*Facerea* 1:3] „Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!»”, și a spus că „El descoperă cele mai adânci și cele mai ascunse lucruri…” [*Daniel* 2:22], „…știe ce se petrece în întuneric și lumina sălășluiește cu El”. El a făcut să iasă lumina din întuneric: „cele mai adânci”, adică *Merkava*, și „cele mai ascunse”, adică relatarea creației[44]. „El știe ce se petrece în întuneric” – El a scos la lumină existențele [*havaiot*] care erau în întuneric – „și lumina sălășluiește cu El” – El a făcut să iasă lumina din întuneric[45].

Formula de deschidere *ha-havaiot hayu ve-ha-’ațilut me<u>h</u>uddaș*, tradusă ca „*havaiot* existau și/dar emanația este ceva nou”, este centrală pentru discuțiile cabalistice geroneze despre începutul procesului de emanație, și ea apare în special în această școală cabalistică[46]. Există două moduri de a citi această afirmație: primul va argumenta că, deși *havaiot* sunt niște entități preexistente, procesul emanației lor este totuși mai tardiv, iar copula *ve-* înseamnă atunci „și”, pe când cealaltă lectură, care înțelege această copulă ca „dar”, ar interpreta *havaiot* ca primordiale, dar emanația nu doar a lor, ci și a altor entități ca fiind mai târzie. Potrivit acestui ultim mod de citire, care este reprezentat de traducerea fragmentului, se pare că există o diferență între *sefirot* și *havaiot*[47], căci *havaiot* sunt descrise ca aflându-se în a doua și a treia *sefirot*, așa cum vom vedea în unele referințe de mai jos. De vreme ce *sefirot* sunt concepute în Cabala geroneză ca vase sau instrumente pentru acțiunile divine, putem presupune că *havaiot* constituie o anumită formă de conținut

care umple aceste vase. Vom vedea într-adevăr mai jos că *havaiot* sunt descrise ca apă și râuri, adică drept o anumită formă de influx care este conținut în containere, și că apariția unor conducte – *ținorot* – care fac legătura între diferitele *sefirot* și transmit influxul există deja în textele geroneze[48]. Trecerea acestor *havaiot* dintr-un mod de existență sefirotică în altul, adică expansiunea lor de la o *sefiră* la alta, este ca și cum s-ar dezvălui ceva ascuns în întuneric, iar ceva infinit ar pătrunde într-un vas finit[49]. De fapt, se pare că putem discerne în această școală două moduri diferite de acțiuni divine: primul este emanația celor zece *sefirot*, iar rădăcina comună utilizată pentru a o transmite este *'RzL*, care a generat substantivul *'Ațilut*, „emanație", reflectând atât procesul expansiunii, cât și rezultatul acestui proces, sistemul sefirotic; cealaltă rădăcină este *PȘT*, iar substantivul – *hitpașșetut*, deși numai acesta din urmă este caracteristic pentru *havaiot*[50]. Expansiunea unor puteri divine interne, numite uneori *havaiot*, are loc, conform distincției noastre, în sânul acelor *sefirot* concepute ca fiind vase limitate, create anterior prin procesul de emanație. Detaliile acestui dublu proces, adică al emanației *sefirot*, pe de o parte, și al expansiunii *havaiot*, pe de altă parte, necesită cercetări suplimentare, ce nu pot fi efectuate în acest cadru. Trebuie menționat totuși că, în școala cabalistică geroneză, există o distincție explicită între expansiunea existenței/existențelor – în ebraică *hitpașșetut ha-havaia* sau *havaiot* – și expansiunea formei: *hitpașșetut ha-țura*[51]. Cele două moduri de expansiune au o legătură mutuală, de vreme ce R. Ezra vorbește despre expansiunea sufletului în formă, pe care eu o interpretez ca expansiune a *havaiot* în *sefirot*, concepute ca formă[52]. Și această preocupare

pentru o dublă emanație îi distinge pe cabaliștii geronezi de școala cabalistică a lui Nahmanide.

Este de un interes special să subliniem faptul că primul act legat de creația multiplelor *havaiot*, pe care le putem considera cu destulă certitudine ca anterioare momentelor existenței lor distincte, putem presupune, pe baza unor paralele la viziunea lui R. Iacov ben Șeșet, că tratează despre creația unei prime emanații ce includea totul, într-o manieră care amintește de „prima creatură” existentă la R. Ițhak ibn Latif[53]. Însă această primordialitate nu este un caz de existență independentă a lor în raport cu Dumnezeu, cum pare a se întâmpla în primul capitol al *Facerii*, ci de existență a lor în Dumnezeul infinit. Ipoteza mea este că modul de existență al acestor *havaiot* implică și o formă de rădăcină a răului, așa cum voi încerca să demonstrez mai jos.

După cum subliniam și altundeva, într-o analiză detaliată a conceptelor existente în acest fragment, există aici o interpretare teosofică a unor concepții neoplatoniciene din gândirea lui R. Abraham bar Hiyya[54]. Dimensiunea teosofică este reprezentată în acest fragment de termenul *ha-'Ayin*, Neantul [*Nihil*], care se referă indubitabil la prima *sefiră*[55]. Pe baza acestei identificări vom înțelege și celelalte două faze, ce vin mai apoi: lucrurile profunde, care se află în obscuritate, reprezintă carul, *Merkava*, ce corespunde celei de-a doua sefire, *Hokhmah*, o putere descrisă explicit cu câteva rânduri mai înainte de acest fragment ca „existentă în *'Ayin*”[56], în timp ce lucrurile ascunse reprezintă istorisirea Creației, care corespunde celei de-a treia *sefire*, *Binà*. Asta înseamnă că în întunericul primordial se aflau existențe sau entități – care coexistau într-o manieră compactă, constituiau un compus,

ceea ce poate indica sensul cabalistic al importanței lui *Merkava*, ca referire la complexitate –, iar ele au fost scoase la lumină la un moment dat.

Valența teosofică a acestui proces nu este evidentă din formularea existentă în pasajul de mai sus, dar ea poate fi extrapolată dintr-o paralelă la acest fragment existentă în *Comentariul la Cântarea Cântărilor* al lui R. Ezra, unde cabalistul vorbește în termeni destul de asemănători despre „*havaiot*, care sunt profunde și ascunse în *Hokhmah*”[57], iar procesul emanației care urmează structura sefirotică este descris imediat după aceea[58]. Încă o dată, în *Comentariul la legendele talmudice*, R. Ezra descrie semnificația lui *Tohu* după cum urmează: „Toate acele *havaiot* care erau în *Hokhmah*[59] [...], adică ansamblul tuturor acelor *havaiot* care sunt fără limită, și fără formă și materie [*golem*]”[60]. Altundeva, *Tohu* și *Bohu* sunt descrise ca „impresii ale acelor *havaiot*”[61]. Natura fără limite și fără formă a entităților, sau a celor existente, servește ca punct de plecare pentru procesul ulterior de limitare și de primire a unor forme care permit emergența unor entități distincte ce prezidează asupra entităților din această lume. Descrierea indistinctă, amorfă și fără limite a entităților cerești amintește de viziunea dezordinii legate de rău și materie în tradiția platoniciană[62].

Conform unei declarații destul de explicite a lui R. Ezra, *havaiot* nu sunt neapărat identice cu *sefirot* și sunt mai mult de zece, ceea ce le apropie de o anumită formă de teorie a ideilor intradivine, existente în gândirea divină[63]. Totuși, prezența acelor *havaiot* în obscuritate este mai mult decât profundă și ascunsă: potrivit lui R. Ezra, ele se aflau acolo într-o manieră dezordonată, iar scoaterea lor la lumină constituie

astfel un act de punere a lor într-o anumită ordine[64]. Deci întunericul și dezordinea au precedat momentul creației, adică emanația entităților în *sefira Hokhmah* până la *sefira Binà*, și de fapt imediat după fragmentul citat sunt menționate și celelalte *sefirot* inferioare, în cadrul descrierii complete a întregului sistem sefirotic[65]. Se cuvine menționat faptul că R. Ezra descrie deja o entitate numită întuneric atotcuprinzător, care înconjoară lumina: *ha-hoșekh maqqif ha-'or*[66].

Se pare totuși că ceea ce menționează fragmentul de mai sus nu este doar o chestiune de obscuritate, compactitudine[67] și dezordine[68], ci și ceva mult mai negativ, reprezentat de termenul *țalmavet*, „umbra morții”, care în versetul biblic se referă la ceva existent în întuneric și care este mai aproape de rău decât ar putea fi chiar întunericul. Deosebit de interesant din punctul de vedere al evoluțiilor ulterioare ale discuțiilor despre rău în Cabala este apariția în acest context a termenului *pesolet*, „reziduuri”, ca descriind crearea cerului, a pământului și a lumii din anumite părți ale lui *Tohu*, adică dintr-o formă de materie inferioară, în timp ce omul a fost creat dintr-o materie mai rafinată provenită de acolo[69]. Trebuie să menționăm că, în interesul proceselor emanative, a doua *sefiră*, *Hokhmah*, joacă un rol esențial, iar discuțiile despre acest rol abundă în Cabala geroneză și au avut ecou în scrierile lui R. Moshé din León, așa cum s-a văzut *supra*, în capitolul 1.

Trebuie spus de asemenea că, urmându-l din nou pe Bar Hiyya, R. Ezra menționează gândirea divină în contextul proceselor de mai sus[70]. Conform modului în care R. Ezra își imagina procesul emanației, totul a fost creat dintru început laolaltă, iar apoi procesul de emanație este legat de separare și

distincție. După părerea mea, separarea este un proces care are loc între întuneric și lumină, pe de o parte, și între *havaiot* ele însele, pe de altă parte. Prima distincție este descrisă în *Comentariul la Cântarea Cântărilor*:

> „El a pus capăt întunericului” [*Iov* 25.3]. Se știe că întunericul este *’Afisa*, și este imposibil să-l desemnezi ca *Yetzirà*, ci [ca] *Beriy’a*[71], iar *Beriy’a* însăși înseamnă că El a curățat de întuneric, care este fără de sfârșit și de limită[72], un alt principiu [*kelal*] și o altă emanație[73] [...], adică El a pus în întuneric o limită [...], iar fiecărei *midda* și *havaia* ce stă în puterea acelei *’afisa* El i-a dat [posibilitatea de] a cerceta, și anume după ce El a scos-o din potențialitate în actualitate, El a operat prin acest act și a făcut *middot* și vase care pot fi cercetate și au o limită. [...] lumina se află în puterea întunericului, utilizând termenul *Yetzirà* [*Isaia* 45.7] „El a întocmit lumina și a dat chip întunericului”, iar asta înseamnă [*Iov* 12.22] „El scoate din întuneric lucrurile ascunse și aduce la lumină umbra morții”[74].

Expresia „celălalt principiu și cealaltă emanație”, dacă această versiune este într-adevăr corectă, poate arăta că, potrivit lui R. Ezra, în sânul primei manifestări, întunericul ca indiciu al primei *sefire*[75], a existat un fel de bifurcație; sau, dimpotrivă, dacă se acceptă versiunea unui singur principiu și a unei singure emanații, [a existat] o limită pusă întunericului de către o entitate luminoasă. Conform acestui cabalist, termenul *kelal* reprezintă o emanație a unei idei desemnate ca *Țiyyur*, existentă în gândirea divină[76]. Lumina este descrisă ca o dezvoltare ulterioară, formată după ce fusese creat

întunericul, printr-un act de limitare[77]. Din formularea utilizată de R. Ezra, „o altă emanație”, referitoare la formarea luminii, putem afla despre existența unei alte emanații anterioare, a întunericului, la care se referă probabil afirmația că actul descris ca *Beriy’a* este superior gândirii pure, deci superior *sefirei Hokhmah*[78]. Creația este înțeleasă și ca o chestiune de purificare. Abia apoi este menționată actualizarea existențelor divine distincte[79]. Trebuie subliniată apariția descrierii unor *havaiot* ca râuri mici, care sunt numite și ape[80]. Trecerea de la ape la râuri semnifică limitarea ce are loc după existența compactă a acelor *havaiot*, și ea poate avea legătură cu referirea anterioară la crearea unor vase. Dinamica fluidului care este prezent în vase, ceea ce eu iau drept *havaiot*, este descrisă o dată de R. Ezra ca dependentă de faptele umane:

> Din influxul luminii lui *Hokhmah* decurge emanația, iar *Tora* și poruncile [au menirea] să binecuvânteze, să sfințească, să unească și să deschidă pentru ele izvorul și să pogoare pentru ele[81] sursa vieții [...], căci acolo este sursa pentru tot și de acolo se trage viața[82].

Aceasta este una dintre primele și cele mai complete formulări în Cabala geroneză a ceea ce propun să desemnăm ca teurgie cabalistică, ce se bazează aici pe un dublu tip de teosofie: cea a puterilor sefirotice ca vase, pe de o parte, și cea a influxului ce pulsează în ele, pe de altă parte[83]. Pogorârea apelor poate completa mai sus menționata expansiune a existenței.

Totuși, până în prezent n-am reușit să detectez la R. Ezra o discuție în care el să vorbească în mod explicit despre rău ca existent în sfera cea mai înaltă, cu excepția recurgerii la termeni care sunt de fapt negativi, precum întunericul, umbra morții și reziduurile, existenți în același context ca și *havaiot*. Trebuie subliniat că în anumite versiuni geroneze din *Comentariul la istorisirea Creației*, mitul din *Genesis Rabba'* despre distrugerea lumilor primordiale este asociat cu procesele legate de *H̱okhmah*[84]. Aceasta pare a fi o continuare a viziunii potrivit căreia Dumnezeu a creat lumea cu ajutorul Înțelepciunii lui, o viziune existentă în traducerea aramaică a *Facerii*, cunoscută ca *Ierușalmi*[85], dar acum această Înțelepciune nu este doar un instrument pentru creație, ci și conține sau împrejmuiește atributele divine inferioare, precum și lumea creată.

R. Azriel din Gerona

Însă concentrarea discuțiilor cabalistice asupra lui *Tohu* și *Bohu* în cadrul teoriei răului precedent nu este doar o problemă a lui R. Ezra și poate nici a lui R. Ițhak Orbul. O regăsim și la mai tânărul cabalist, frate probabil cu R. Ezra, R. Azriel din Gerona[86], care a abordat această temă într-o manieră mai elaborată, iar, într-un caz important, a făcut-o comentând discuțiile esențiale ale unei cărți ai cărei primi pași în istoria Cabalei au fost făcuți în Gerona – cartea *Bahir*. Această carte a furnizat cabaliștilor geronezi, dar probabil nu și celor provensali din secolul al XII-lea, câteva teme mitice

importante, în special conceptul de *sefirot* ca instrumente sau vase ale acțiunilor divine[87]. Vom aborda în continuare modul în care elaborează R. Azriel câteva pasaje pertinente din această carte importantă:

> [a] Iar în cartea *Bahir*[88] [stă scris]: „Ce este *Tohu*? Un lucru care derutează oamenii și devine *Bohu*. Ce este *Bohu*? Ceva ce era [deja în] *Tohu*. Și ce este *Bohu*? Un lucru concret, așa cum stă scris «În el se află acesta [*Bo Hu*]»". Iar de ce trebuie să înceapă [cu litera] *B*, e ca și cum începe *Berakha*. [b] Iar ceea ce este [scris în *Ecclesiastul* 7.14]: „că Dumnezeu a făcut pe una opusă celeilalte», El a creat *Bohu* și l-a sălășluit în pace, El a creat *Tohu* și l-a sălășluit în rău[89]. *Bohu* în pace cum stă scris [*Iov* 25.2]: „El sălășluiește pacea în locurile preaînalte"[90]. Aceasta ne învață că Mihail este îngerul mâinii drepte a Celui Sfânt, binecuvântat fie El, apă și grindină, iar Gabriel îngerul stângii Sale, foc, iar El a sălășluit[91] pacea între ei, El îi domină, făcând pace între ei. De unde aflăm că este *Bohu*? După cum stă scris: „El face pacea și creează răul". Cum? Răul [provine] din *Tohu*, iar pacea din *Bohu*. El creează *Tohu* și îl sălășluiește în rău. [c] Iar *Tohu* este chintesență pentru *havaiot* și este *Air K<u>H</u>*[92], iar aspectul său este verde, făcut ca o linie, care este un semn de limitare, un loc în care nu există *Havaia* perceptibilă, și este subtil [*daq*] și lacunar și confuz, ca un lucru eliminat, căruia i s-a șters orice urmă, a cărui pecete nu este vizibilă și a cărui concretețe nu este realizată, care nu are miros și nu miroase și [este] elementar, rece și cald sunt amestecate. [d] Iar prin expansiunea[93] simplității[94] spiritului în apă, ea îl atrage și îl captează prin

reprezentările ce pot fi proiectate în ea, în conformitate cu esența voinței din care derivă existența ei. Și tot ce este cufundat[95] și ascuns în adâncul voinței gândirii devine vădit, dezvăluit și vizibil în faptă[96].

Deși R. Azriel admite în mod deschis că citează din cartea *Bahir*, el nu indică exact unde se termină citatul. De fapt, acesta nu este un simplu citat. Afirmațiile din fragmentul [a] provin din două paragrafe ale cărții *Bahir*, paragraful 2 și începutul paragrafului 3[97]. Fragmentul [b] este constituit de paragraful 9 și parte din paragraful 10[98]. [c] și [d] sunt interpretările conținutului fragmentelor anterioare date de R. Azriel. Nu este scopul meu să tratez aici problema versiunilor acestor paragrafe din *Sefer ha-Bahir*, așa cum sunt citate de cabalistul geronez[99]. Totuși, trebuie subliniat faptul că s-ar putea pune întrebarea dacă R. Azriel a omis paragrafele 4-8 deoarece, așa cum mi se pare mie, paragraful 9 se potrivește cu discuția din paragraful 2, sau dacă – așa cum este plauzibil – înaintea cabalistului geronez a existat o versiune din *Bahir* diferită de ceea ce avem noi în edițiile tipărite și în manuscrise, probabil o redactare foarte timpurie. Ca să analizăm versiunea cărții citate așa cum apare în fragmentul lui R. Azriel, avem aici un exemplu evident de asimetrie subordonată: există mai întâi două locuri, unul al binelui și altul al răului. În primul, Dumnezeu l-a pus pe *Bohu*, în al doilea pe *Tohu*. Deci cei doi termeni biblici sunt imaginați ca fiind ulteriori, cronologic vorbind, celor două locuri. Este dificil de înțeles ce anume sunt aceste două locuri, și putem presupune că ele reflectă adoptarea noțiunii de abis al binelui și abis al răului din *Sefer Yetzirà*. Acestor două cupluri,

cabalistul anonim le adaugă cele două mâini divine și cei doi îngeri. Deși este mai ușor de înțeles relația dintre mâini și îngeri, este dificil de evaluat cu exactitate modul în care aceștia sunt legați de locuri. Este imaginată mâna care l-a pus pe *Tohu* în locul răului? A făcut-o oare mâna stângă?[100] Într-un alt paragraf al aceleiași cărți citim:

> Ce este această *midda*? Este forma unei mâini, care are numeroși emisari, iar numele tuturor acestora este rău, răul cel mic și cel mare, iar ei fac ca lumea să fie păcătoasă, de când *Tohu* există în partea de nord, iar *Tohu* nu-i altceva decât răul care derutează lumea, așa încât oamenii comit păcate, iar pornirea rea existentă în om de acolo vine. Și de ce este de partea stângă?[101]

Însă ceea ce pare a constitui o excepție în discuția de mai sus este ipoteza că *Bohu* este înțeles ca provenind din *Tohu*[102], ceea ce e foarte plauzibil să însemne că binele provine din rău, ca fiind ceva existent în el potrivit etimologiei și care se presupune că a ieșit la iveală din el. Această emergență poate consta într-o transformare a lui *Tohu*. În orice caz, faptul că în Biblie *Tohu* este menționat mai întâi contribuie și el la [ipoteza] anteriorității răului. Pe de altă parte, potrivit unui alt paragraf din *Sefer ha-Bahir*, *Tohu* este descris într-un mod total diferit, drept „cel din care [provine] răul”[103]. În pofida viziunilor divergente cu privire la relația dintre *Tohu* și rău – care au fost semnalate de cercetători și în alte cazuri din această carte și pe care nu îmi propun să le armonizez aici –, afinitatea dintre *Tohu* și rău este explicită în acest text, existent înainte de R. Azriel[104]. Dar ceea ce ne interesează aici

este interpretarea pe care a oferit-o el în paragrafele [c] și [d]. În [c], numai termenul *Tohu* este interpretat ca sursă pentru *havaiot*, descrise ca indistincte. Pe baza prezenței acestor *havaiot* în *sefira Hokhmah*, potrivit lui R. Ezra și deopotrivă lui R. Ițhak Orbul, *Tohu* trebuie să fie identificat cu acea *sefiră*, care astfel este legată de rău. Deși legătura dintre *havaiot* și rău este oarecum indirectă, ea pare totuși congruentă cu modul de gândire al lui R. Azriel, după cum vom vedea în cele ce urmează.

De fapt, lectura procesului emanațional, așa cum o găsim la R. Azriel din Gerona, un autor profund influențat de R. Ezra, include anumite elemente ce coroborează ipoteza existenței răului la un nivel foarte înalt în domeniul divin[105]. În *Comentariul la legendele talmudice*, R. Azriel se referă la midrașul despre lumile distruse într-o manieră foarte complexă, reunind numeroase alte afirmații midrașice[106] și combinându-le cu ipoteza midrașică potrivit căreia Dumnezeu a încercat să creeze lumea mai întâi cu ajutorul atributului judecății, acesta fiind motivul pentru care acele lumi nu au persistat[107]. Mai mult, el pretinde că cele 974 de generații[108] – din cele o mie care au trecut până la revelarea Torei – dinaintea facerii lumii[109] au reprezentat așa-numiții „ani ai lui *Tohu*”, deci ai celor răi, care n-au putut studia Tora și n-au putut îndeplini voința lui Dumnezeu[110], acesta fiind motivul pentru care lumea [lor] n-a putut subzista. Numai prin recurgerea la acțiunile celor două atribute reunite spre a se purcede la facerea lumii, ea a putut subzista. Aici conceptul de judecată, ca o formă de rău, a fost asociat nu doar cu mitul lumilor distruse, ci și cu mitul Torei ca motiv principal al subzistenței existenței. În acest context, conceptul de

emanație este menționat fără a i se explica rolul în acele procese.

Presupun că procesul de emanație care conduce la apariția „existențelor” din întuneric, descris odinioară, pe baza unei surse necunoscute, ca „întunericul care înconjoară lumina”[111] și ca dezordine, și care permite receptarea unor forme distincte ale unor – probabil – corpuri, așa cum s-a văzut mai sus, constituie o actualizare a unui potențial. În acest context, R. Azriel interpretează verbul „creează” ca referitor la actele distingerii sau determinării[112]. Această axiologie, care vede în entitățile distincte o formă superioară de existență, este bazată pe vectorul descendent, care consideră structura celor zece *sefirot* și, de asemenea, a universurilor hiposefirotice în termeni pozitivi, în comparație cu întunericul indistinct al domeniilor superioare, esențialmente hipersefirotice.

Chiar mai importantă este afirmația existentă în *Comentariul la rugăciunea zilnică* al lui R. Azriel, în care acesta comentează expresia biblică „El creează întunericul” ca desemnând *ha-’or ha-mit‘allem*, o sintagmă pe care propun s-o traducem ca „lumina care ocultează”, explicată drept „ceea ce este [prea] întunecat ca să lumineze [și] se numește întuneric”[113]. Așa cum vom vedea în capitolul următor, această sintagmă a fost atribuită, în legătură cu răul, de către R. Șem Tov ben Șem Tov, un gânditor de la începutul secolului al XV-lea, unor „cabaliști sfinți”, unul dintre ei părând a fi R. Abraham ben David. Fiul său, R. Ițhak, și după el și discipolul său, R. Azriel, se referă de mai multe ori la cel mai înalt domeniu al lumii sefirotice ca fiind cel ascuns, *ha-ne‘elam*, o dată în legătură cu versetul din *Ecclesiastul* 12.14: „Căci Dumnezeu va judeca toate faptele ascunse, fie bune, fie

rele”[114]. După părerea mea, R. Azriel a citit biblicul *ne‘elam* ca pe un termen tehnic referitor la *Keter* sau *’Ein Sof* și a înțeles binele și răul ca existente în cuprinsul său.

Mai încolo în acest comentariu, R. Azriel descrie entitățile menționate în *Facerea* 1.2, *Tohu*, *Bohu* și întunericul, ca existente într-un loc numit *Tehom*, care nu are sfârșit, ajungând până într-un loc numit *’Efes*[115]. Prin urmare, lumea a fost construită pe ape, iar eu presupun că această viziune corespunde expresiei ebraice *Mei ’Afsayyim*[116]. *Tohu va-Bohu* sunt descrise ca apă care acoperă cerul și pământul care există, și care-și fac apariția de îndată ce apa a fost eliminată[117]. În acest context, cabalistul menționează și creația pe deșeuri, *’așppa*, existentă într-un alt fragment din *Genesis Rabba’*, și introduce un calambur legat de tema curățării de reziduurile [*pesolet*] făinii [*solet*][118]. În principiu, aceste discuții pot fi înțelese ca având de-a face cu creația lumii vizibile sau inferioare, nu cu procesele sefirotice. Totuși, imaginea este înțeleasă ca reflectând preexistența acelor *havaiot*, pe care le numește și *țurot*, „forme”, sau *dimyonot*[119], „asemănări”, ce nu pot fi contemplate decât după eliminarea reziduurilor, referindu-se astfel la metamorfozele lor mai târzii sau inferioare[120].

Într-un caz însă, reziduurile sunt descrise explicit în contextul răului, *ra‘*:

> Tot ce este reziduu și impuritate și lucru rău este pus în seama întunericului împrejmuitor, iar tot ce este pur și curățat și examinat și un lucru bun este pus în seama luminii […] lumina răsare din rădăcina binelui, iar răul

> iese din rădăcina răului, și toate sunt puse în seama rădăcinii[121].

Aș dori să pornesc de la semnificația întunericului înconjurător în același context, în comentariul lui R. Azriel. La aceeași pagină, el scrie că

> *Tohu* înconjoară și impresoară *Bohu*, învelișul oricărei creaturi o înconjoară, și tot ce se găsește în animale ca interior este ales, și toate fructele au coji pe dinafară, iar întunericul înconjoară lumina, așa cum stă scris [*Psalmi* 11.8]: „Nelegiuiții mișună pretutindeni”[122].

Ceea ce înseamnă, dacă aplicăm acest principiu – care este absolut opus abordării neoplatoniciene de bază[123] – la ceea ce este scris în același context, că *havaiot*, descrise ca fiind cuprinse în *H̲okhmah*, sunt considerate a fi mai bune decât *H̲okhmah* însăși, care este o formă de recipient ce conține ceva mai prețios decât el însuși, o problemă la care vom reveni mai târziu în acest capitol. Atât metafora curățirii, cât și cea a acoperirii de către ape arată că exista un amestec între *sefirot* și puterile întunericului, reprezentate de termenii *pesolet*, „reziduuri”, *Tohu* și – conform discuțiilor anterioare din aceeași carte – chiar de *din*, adică de judecată[124]. *Tohu* este legat în mod explicit de răul care este amestecat cu binele[125]. Domeniul lui *Tohu* și al întunericului este cel în care se găsesc mai întâi *havaiot*, într-un mod indistinct și amorf, iar abia mai târziu este menționată curățirea de reziduuri și impurități[126]. Acest amestec[127] a împiedicat emergența unei structuri stabile, iar curățarea și eliminarea, prin separarea între cele

două componente în locuri diferite[128], a permis realizarea creației. Această eliminare ajută și la discernerea binelui și răului, existente într-un mod indistinct în *Tohu*. *Nota bene*: binele devine manifest abia mai târziu, după ce a avut loc procesul de curățare a răului sau a reziduurilor[129]. De aceea, în stadiul nedeterminat al acelor *havaiot* amestecate în cuprinsul primei *sefire*, rădăcinile binelui și răului se află laolaltă, deși primele sunt descrise ca fiind mai importante, ceea ce constituie un alt exemplu de asimetrie subordonată. Potrivit unui alt enunț important din aceeași carte, „două lumini au fost emanate din *Hokhmah*, una dintre ele este puterea luminii bune, a doua puterea luminii rele”[130]. Într-un mod similar, cabalistul afirmă că faptele bune și cele rele au fost precedate de *sefira Hokhmah*, iar ele au precedat atributele milosteniei și judecății[131].

Se cuvine să subliniem că aceste discuții relativ lungi conțin puțini termeni filosofici, iar ei nu reprezintă, după părerea mea, mai mult decât viziunile colegului său mai vârstnic R. Ezra din Gerona, ale cărui puncte de vedere au fost preluate masiv de R. Azriel în acest tratat anume. Astfel, de exemplu, R. Azriel se referă la versetul din *Iov* 12.22, care fusese utilizat deja de R. Ezra, cum s-a văzut mai sus[132]. Conceptualizarea celor trei noțiuni aristotelice în termeni teosofici, atât de evidentă într-un tratat al lui R. Azriel pe care-l vom aborda imediat mai jos, lipsește totuși în discuțiile de mai sus, deși ea apare în alte contexte în acest comentariu, unde influența filosofică, în esență neoplatoniciană, este absolut evidentă[133]. Acest context mai filosofic este cel în care este menționat termenul *Mahașava* ca legat de un act divin[134]. De altfel, după cum a subliniat pertinent Alexander Altmann,

scrierile lui R. Azriel sunt cele în care apare, după părerea sa, pentru prima dată o accepție oarecum demonică a termenului *qelippa*, „cochilie”, în textele ebraice, iar el se referă la unul dintre textele citate mai sus[135]. În același context, R. Azriel vorbește despre rădăcina binelui, în care se află sursa luminii, și despre rădăcina răului, iar ele sunt descrise după cum urmează: „e imposibil să se schimbe ceva din rădăcină”[136]. Împreună cu o posibilă versiune a enunțului lui R. Ezra cu privire la existența a două tipuri de emanații sau principii, dacă aceasta este versiunea corectă, putem vorbi despre o anumită formă de predeterminism, care indică un dualism destul de moderat, pentru că este lipsit de orice formă de antagonism, iar asupra acestei chestiuni vom reveni imediat mai jos[137].

Într-un scurt tratat despre principiile rugăciunii avându-l ca autor pe R. Azriel din Gerona, cele trei concepte aristotelice reprezentau cele trei *sefirot* supreme, „privațiunea” – *’efes* – simbolizând *sefira Keter*[138]. În consecință, spune R. Azriel, urmând cel mai probabil direcția lui R. Ezra[139], orice schimbare poate avea loc numai prin întoarcerea lucrului la sursă, eliminând mai întâi forma, iar abia după distrugerea ei o nouă formă va fi dată de această *sefiră*, ca forma care se găsește în „domeniul” privațiunii din sistemul aristotelic. Însă, în pofida similitudinii proceselor, există discrepanțe evidente în modul în care filosoful și cabalistul înțeleg utilizarea acestor termeni. Pentru cabalist, *’efes* este probabil identificat cu *’Ayin*, „Neantul”, care în sursele filosofice originale se presupune că are a face cu meontologia și care semnifică aici plenitudinea ființei ce transcende Ființa însăși, reprezentând astfel conceptul de *superesse*[140]. Conceptual vorbind,

privațiunea este privită aici drept contrariul său precis din fizica aristotelică: ea semnifică plenitudinea formelor, deci a Ființei. Altundeva la R. Azriel, domeniul lui *'Ayin* este descris ca locul coincidenței contrariilor (*coincidentia oppositorum*) – o concepție care demolează complet înțelegerea filosofică a privațiunii ca absență sau potențialitate[141]. În orice caz, conform acestui cabalist, „totul este una, într-un mod simplu, într-o egalitate absolută"[142].

Însă ceea ce creează o disonanță și mai mare între concepțiile acestui cabalist și termenii filosofici este identificarea destul de explicită a neantului, *'efes*, cu atributul judecății, *middat ha-din*, stabilind o afinitate destul de neobișnuită în Cabala teosofică[143]. R. Azriel atribuie în acest scurt tratat schimbările de formă acestui atribut, în timp ce subzistența lor depinde de atributul milosteniei[144]. Deși o interpretare simbolică și comună ar considera cele două atribute ca fiind cele două *sefirot* *Hesed* și *Gevurah*, mă îndoiesc că acesta trebuie să fie într-adevăr cazul aici. Chiar dacă nu are nicio paralelă în altă sursă cunoscută de mine, există un alt enunț al lui R. Azriel, legat de atributul judecății: „Sunt șaptezeci de nume pentru Cel Sfânt, binecuvântat fie El, iar ele sunt cunoscute și dezvăluite celor iluminați, ele le corespund, sunt șaptezeci de nume pentru atributul judecății"[145]. Această juxtapunere a lui Dumnezeu, pe de o parte, și a atributului judecății, pe de altă parte, implică o anumită formă de dualism, subordonat, desigur, de vreme ce atributul este unul al lui Dumnezeu, și amintește de cele două rădăcini menționate mai sus, precum și de cele două forme de emanație.

În contextul introducerii chestiunii răului în cadrul discuțiilor geroneze despre emanația *havaiot*, se cuvine să menționăm și un alt scurt tratat. Într-un *Comentariu la istorisirea Creației* atribuit de G. Scholem lui Nahmanide răul este menționat de două ori în cadrul proceselor de emanație. O dată, termenul *ra'* apare într-un verset din *Deutero-Isaia* și pare a fi legat de *Bohu*, iar a doua oară este legat de limitarea referitoare la *havaiot* și este pus în seama atributului judecății severe[146]. Autorul transferă aici discuția despre rău din domeniul sefirotic superior, așa cum am văzut mai sus, în cel inferior, într-o manieră mai caracteristică elocinței școlii lui Nahmanide. Astfel, cabalistul anonim pare să fi combinat materialul geronez referitor la istorisirea Creației cu unele elemente existente în *Comentariul la Pentateuh* al lui Nahmanide, așa cum a semnalat pertinent Scholem, reflectând astfel fidel concepțiile existente în oricare dintre cele două școli cabalistice. Potrivit uneia dintre versiunile acestui tratat, existau referiri și la discuțiile despre rău din cartea *Bahir*[147].

Din punct de vedere semantic, coexistența a două semnificații abstracte opuse – privațiunea în originalul aristotelic și *superesse* în stadiul său neoplatonician-teosofic – este foarte problematică. Simbolizarea termenilor filosofici, de care ne ocupăm aici într-un singur eșantion, trebuie privită atunci mai degrabă ca o schimbare în sensul unui cuvânt dat decât ca o adăugire la semnificația-i primară ce se referă la ceva concret, care ar rămâne relativ stabil. De fapt, acest fenomen poate fi privit mai degrabă ca o alegorizare, iar nu ca o utilizare simbolică a unor termeni filosofici, un proces care contrazice, probabil, afirmația lui Scholem că „lucrul care

devine simbol își conservă forma originală și conținutul original”[148]. „Polul senzorial” al acestui termen, ca să utilizăm terminologia lui Turner[149], n-a existat niciodată în acest caz; în consecință, transformarea sensului filosofic în sens cabalistic apare numai la nivelul „polului ideologic”, care este „aruncat în aer” de confruntarea a două ideologii divergente: cea filosofică și cea teosofică. Pe măsură ce conceptul filosofic primește un sens teosofic particular, vechea sa semnificație conceptuală se șterge. Natura acestor concepte este evident diferită în versiunile lor filosofice, în comparație cu utilizarea lor la începutul Cabalei. Pentru unii dintre primii cabaliști există trei ipostaze divine: primele trei *sefirot*, care sunt interconectate, dar menținându-și caracteristicile proprii și existența ca entități separate; ele sunt emanate într-o anumită ordine, se influențează una pe alta, formează o anumită relație de proximitate și separare etc. Nimic similar nu poate fi atribuit conceptelor aristotelice menționate mai sus.

Caracterul ipostatic al gândirii cabalistice este un obstacol major în aplicarea acestor termeni aristotelici la un sistem teosofic, încercându-se în același timp conservarea sensului lor propriu. Termenul pentru privațiune se referă acum la o putere divină, prima *sefiră*, care precedă materia și forma, identificate ca a doua și, respectiv, a treia *sefiră*[150]. Astfel, conceptele lui Aristotel, care constituiau centrul fizicii sale, au devenit la R. Azriel o anumită formă de metafizică, conform conceptelor de materie și formă inteligibile existente în versiunile arabe și evreiești de neoplatonism. Deși ontologic coerentă, schema primelor trei *sefirot* legate de gândire, înțelepciune și înțelegere este reprezentată de concepte filosofice ale căror sensuri au fost transformate radical.

Transformarea unor termeni filosofici în alegorii, iar a unor termeni non-filosofici în simboluri constituie dovada naturii postreflexive a limbajului cabalistic în general și a naturii specifice a limbajului simbolic al Cabalei în particular. În orice caz, semnificația esențială a conceptului aristotelic este ștearsă, iar vechiului termen i se atribuie un concept nou. Este destul de fascinant faptul că triada aristotelică a fost adoptată, ca referire la cele trei *sefirot* supreme, de doi cabaliști a căror atitudine față de filosofie a fost mai degrabă pozitivă, ca R. Azriel și contemporanul său, cabalistul geronez Iacov ben Șeșet, dar și de unii cabaliști care au fost gânditori antifilosofici, precum R. Yosef Așkenazi și Yehuda Hayyat, așa cum vom vedea în acest capitol, însă și de R. Șem Tov ben Șem Tov, după cum vom vedea în capitolul următor.

Câteva surse ale Cabalei geroneze

Întrebarea pe care ar trebui să ne-o punem este dacă acești doi cabaliști au adus ceva nou cu punctul lor de vedere referitor la statutul primordial al răului, sau l-au moștenit din surse cabalistice anterioare. După părerea mea, anumite indicii demonstrează că acesta este cazul; cu alte cuvinte, ei au acceptat concepții existente, cel puțin în parte, în tradițiile referitoare la maestrul lor în materie de Cabala R. Ițhak Sagi-Nahor, adică Ițhak Orbul[151]. După părerea mea, acest cabalist provensal a venit pentru câtva timp la Gerona și le-a predat acolo tradițiile cabalistice, unele dintre ele moștenite de la tatăl său, cel puțin lui R. Ezra și foarte probabil și lui R. Azriel din Gerona și R. Iacov ben Șeșet, după care s-a întors în

Proventa[152]. În singurul tratat complet al său care ne-a parvenit, *Comentariul la Sefer Yetzirà*, numai o parte din temele existente la R. Ezra și R. Azriel pot fi identificate, iar Tishby a indicat în notele sale de subsol la unele dintre fragmentele discutate mai sus anumite paralele din *Comentariul la legendele talmudice* al lui R. Azriel editat de el.

În primul rând, R. Ițhak Orbul utilizează o metaforă importantă pentru existența compactă a entităților superioare, ca un mosor la care conduc cărări, precum flăcările la cărbune[153]. El a menționat termenul *havaiot* de peste douăzeci de ori în relativ scurtul său *Comentariu la Sefer Yetzirà*, precum și de mai multe ori în al său *Comentariu la istorisirea Creației*, fapt ce arată importanța pe care acest termen deja o avea în Cabala provensală. De o importanță deosebită este enunțul care descrie un anumit tip de *havaiot* ca „neavând limită”[154]. Cabalistul provensal vorbea deja despre prezența unor *havaiot* în *sefira <u>H</u>okhmah*, așa cum aflăm dintr-o paralelă la discuțiile de mai sus cu privire la prezența unor existențe în cuprinsul înțelepciunii sau gândirii divine – descrisă uneori ca pură – la un cabalist apropiat de R. Ezra și R. Azriel, R. Iacov ben Șeșet. Acesta scria că

> Dumnezeu contempla Tora[155] și El a văzut existențele [*havaiot*] în Sine Însuși, căci existențele erau în [*sefira*] Înțelepciune [*<u>H</u>okhmah*] [iar El] a observat că ele erau înclinate să se autoreveleze[156]. Această versiune am auzit-o pusă în seama lui R. Ițhak, fiul lui R. Abraham[157], binecuvântată fie-i memoria. Iar aceasta a fost și părerea rabinului[158] autor al [*Cărții*] *Cunoașterii*, care spunea că El, cunoscându-Se pe Sine Însuși, cunoaște toate [creaturile]

cele existente[159]. Totuși, în partea a II-a, cap. 6[160] al *Călăuzei*, rabinul era uimit de spusa înțelepților noștri că Dumnezeu nu face nimic până nu Își contemplă suita [*Pamalia*] Lui, iar el cita acolo dictonul lui Platon, că Dumnezeu, binecuvântat fie El, contemplă lumea intelectuală și că El emană de acolo emanația [care produce] realitatea[161].

Potrivit acestei mărturii, chestiunea existențelor în cuprinsul înțelepciunii divine se reîntoarce la R. Ițhak Orbul. Astfel, putem considera certă ipoteza prezenței existențelor în înțelepciunea divină, o teorie legată de creație comună scrierilor a trei dintre primii cabaliști, inspirați în această privință din sursa lor anterioară, R. Ițhak Orbul. Se cuvine să subliniem că această viziune diferă de viziunea lui Maimonide, esențialmente neoaristotelică, așa cum a indicat-o ultimul citat, și, de asemenea, diferă de cele neoplatoniciene, cunoscute într-o manieră foarte explicită de R. Azriel, care se referă în mod expres la punctele lor de vedere în al său *Comentariu la legendele talmudice*[162].

De altfel, R. Ițhak se referă și la alte componente ale teoriei entităților/existențelor, așa cum am văzut mai sus în fragmentele celor doi cabaliști catalani. El se referă la una dintre semnificațiile lui *Tohu*, ca amprentă a acelor *havaiot* care nu au formă[163], atribuie un rol important lui *Maẖașava*, uneori chiar ca *Maẖașava tehora*, „gândirea pură”, ca existentă la începutul proceselor de creație[164], sau, potrivit unei alte formulări – care îi aparține probabil –, cele zece *sefirot* se află în înțelepciunea divină[165], iar el descrie acele *havaiot* care sunt legate de întuneric ca provenind dintr-o

cauză celestă și ca materie[166]. Cabalistul provensal își însușește și imaginea rabinică a lui *Tohu* în chip de linie verde care înconjoară lumea[167].

În fine, ceea ce este și mai important din punctul nostru de vedere, R. Ițhak vorbește despre sursa binelui și răului ca existentă în sânul entităților primordiale situate în *Hokhmah* și despre emergența lor printr-un proces de emanație:

> după cauza[168] vieții este emanată cauza morții. Iar binele este emanat din adâncul binelui și răul este emanat din adâncul răului. Asta înseamnă „binele din bine și răul din rău”[169]. Dar poate veți întreba cum iese focul din apă? Trebuie spus că din cele zece *sefirot*, care sunt *havaiot* interioare[170]; și ele sunt astfel fiindcă interioritatea lor este în *Hokhmah*, căci sunt rădăcini, încât binele și răul sunt unite cu ele, iar ele încep să crească aidoma unui copac ale cărui începuturi nu se pot discerne, până când devin o plantă [întreagă][171].

Binele și răul sunt deci unite cu *havaiot*, concepute ca existente deja în *sefira* a doua, fiecare provenind din rădăcina lui specifică. Totuși, este dificil să se discearnă între ele, și abia mai târziu va fi posibilă o distincție. Acesta este răspunsul la întrebarea de ce, potrivit cu *Sefer Yetzirà*, focul a fost emanat din apă, adică o calitate dintr-o altă calitate. Și în altă parte R. Ițhak vorbește despre *Tohu* ca „abis al gândirii”, în contextul în care „toate *havaiot*” erau în cuprinsul ei[172]. Imediat după aceea el spune, în contextul *Facerii* 1.3, unde este menționată creația luminii:

> „El a zis, să fie lumină!”: „El a zis”, voința Lui[173] a fost ca lumina intelectului să se desfășoare, după ce fusese înfășurată de splendoarea lui *Hokhmah*[174], și toate *havaiot* au fost[175] în prima zi, și din ea lumina tuturor lucrurilor[176] a fost germinată[177].

Permiteți-mi să subliniez că prezența răului pe lista celor zece *havaiot* – un sens care diferă, desigur, de școala provensal-geroneză de Cabala – pare totuși să fie anterioară lui Ițhak Orbul, de vreme ce găsim răul ca ultima dintre cele zece *havaiot* divine în *Sefer ha-Șem* a contemporanului său R. Eleazar din Worms, evident, ca urmare a discuțiilor din *Sefer Yetzirà* despre cele zece abisuri[178]. Potrivit maestrului așkenazi, cele zece *havaiot* sunt moduri ale imanenței divine în lume, cel al răului fiind doar unul dintre ele, iar ele ar trebui contemplate atunci când se recită rugăciunea *Șema*‘[179]. De altfel, în textul anonim *Șir ha-Yihud*, o compoziție de la sfârșitul secolului al XII-lea sau de la începutul secolului al XIII-lea care a ajuns să facă parte din liturghia așkenazi, apar deopotrivă tema divinelor *havaiot* și conceptul de Dumnezeu atotcuprinzător[180]. Iată de ce ipoteza mea este că o anumită elaborare pe teme din *Sefer Yetzirà*, care sunt total independente de ea, a ajuns atât la cabalistul provensal, cât și la R. Eleazar din Worms, deși, pentru moment, istoria acestei tradiții nu a fost încă reconstituită[181]. În acest context, țin să remarc că înțelegerea intrasefirotică a acelor *havaiot*, care a jucat un rol atât de important în teosofia cabalistică provensal-geroneză, lipsește din celălalt tip de Cabala geroneză, iar mai târziu barceloneză, care decurge din școala lui Nahmanide[182], cu toate că ele împărtășesc o atitudine

similară față de Înțelepciune ca locul a toate. Prin adoptarea unei viziuni despre *sefirot* ca esență a divinității, prezența unor componente adiționale la *sefirot* a fost considerată, probabil, ca teologic problematică[183].

Acestea sunt motivele pentru care tind să-i atribui lui R. Ițhak, poate chiar și tatălui său, R. Abraham ben David, și alte elemente pe care le putem identifica în scrierile discipolilor săi într-o manieră mai explicită, deși, firește, el nu îmbrățișa în mod necesar toate punctele lor de vedere. Dar, ținând cont de structura mentală mai degrabă conservatoare caracteristică lui R. Ezra[184], o atare atribuire este foarte plauzibilă. Mai mult, așa cum vom vedea în capitolul următor, există posibilitatea ca R. Abraham ben David să fi exprimat un punct de vedere potrivit căruia răul provine din cea mai înaltă manifestare divină, o viziune nu total diferită de mărturia contemporanului său, R. Iacov ben Reuven, tradusă și discutată mai sus. Mai trebuie să subliniem că lui R. Abraham ben Ițhak, socrul lui R. Abraham ben David, i se atribuiau deja unele aluzii la anumite secrete legate de materialul rabinic, așternute pe hârtie și care au supraviețuit până în secolul al XIV-lea[185].

În orice caz, în fragmentele de mai sus există o integrare interesantă între patru tipuri diferite de gândire sau registre: cel biblic, reprezentat de numeroase versete și concepte; cel rabinic, reprezentat de mituri creaționiste deopotrivă talmudice și midrașice; cel teosofic, reprezentat de cele trei *sefirot* supreme; și, în fine, cel filosofic, reprezentat în esență de teme neoplatoniciene și de teme explicit aristotelice provenind din surse arabe ori poate și din surse creștine, iar la acest subiect vom reveni în cele ce urmează.

Pe lângă cele două școli filosofice menționate mai sus, la care cabaliștii se referă în mod explicit și care sunt acceptate ca atare în cercetarea de specialitate, trebuie menționate și componentele neopitagoreice. Nu este atât de simplu să reducem semnificația acestor discuții la un singur registru hegemonic, și putem discerne, dimpotrivă, un interesant dialog între cele patru, fiecare dintre ele aducând elemente ce nu figurează în celelalte. Din punctul nostru de vedere de aici, natura precisă a percepției răului la acești cabaliști nu poate fi extrasă numai pornind de la registrele filosofic și teosofic așa cum le cunosc eu, ea putând reflecta impactul registrului biblic, consolidat probabil de o tradiție orală similară cu ceea ce am văzut în secțiunea precedentă în discuția lui Ben Reuven sau în mărturia lui Agobard din Lyon, citată în capitolul 1.

Permiteți-mi să propun impactul posibil al unui tip suplimentar de sursă speculativă, care ar putea contribui la o mai bună înțelegere a emergenței unora dintre concepțiile menționate mai sus. Contrar surselor neoplatoniciene pe care R. Azriel le-a citat *verbatim*, potrivit cărora în gândirea divină existau principiile materiei și formei care au constituit paradigmele creaturilor inferioare, viziunea pe care a adoptat-o din sursele sale cabalistice se referă la prezența tuturor existențelor în acea gândire. Or, tocmai această teorie este esențială pentru înțelegerea anumitor aspecte ale Cabalei provensal-geroneze. Pentru o mai bună înțelegere a importanței acestei diferențe, voi încerca să rezum discuțiile de mai sus în această secțiune.

Propun să distingem patru mari etape ale expansiunii pornite din *’Ein Sof* și primele *sefirot*, potrivit acestui curent al

Cabalei provensal-catalane: în primul caz, în sânul lui *’Ein Sof* totul există nediferențiat, cuprins în infinit. Apoi survine prima etapă a emanației, care constă în ipostazierea *sefirei Keter*, unde diversele lucruri se află într-o situație de existență compactă sau de egalitate în cadrul unei uniuni a contrariilor, o etapă desemnată în terminologia lui R. Azriel prin termenul *’A<u>h</u>dut Șavva*, care poate fi tradus ca „uniune armonioasă” ce implică, la rândul ei, cuprinderea unor conținuturi diferite într-o sferă mai largă[186]. Această etapă este desemnată ca *’Efes* și *’Afisa* sau *steresis*, reprezentând conceptul de plenitudine a potențialităților. În următoarea etapă, aflată în *sefira <u>H</u>okhmah*, sau în înțelepciunea sau gândirea divină, existențele se găsesc într-o manieră dezordonată, poate și indistinctă, într-o anumită formă de întuneric, înțeleasă ca o anumită formă de *nihil*, care indică imposibilitatea de a face distincție între ele[187]. Acest nivel reprezintă *hyle*, obscuritatea sau apa, precum și toate lucrurile posibile[188]. În multe cazuri, numărul acelor existențe nu este menționat, iar ele sunt, putem presupune, numeroase, dar măcar într-un caz, R. Azriel, la fel ca R. Ezra mai înainte, vorbește despre zece lucruri cuprinse în *<u>H</u>okhmah*[189]. Și, în fine, din punctul de vedere al prezentei discuții, în a treia *sefiră*, *Binà*, existențele se găsesc într-o manieră distinctă, reflectând starea formelor sau a existențelor distincte, sau râurile. Presupun că acesta este modul de existență descris ca *reșimot ha-havaiot*, adică inscripția săvârșită de *havaiot*[190]. Trebuie spus că R. Ezra și R. Azriel, deci, fără îndoială, și profesorul lor, concepeau întunericul ca pe ceva concret, adică un amestec de bine și rău, de puritate și reziduuri. R. Iacov ben Șeșet îl interpreta totuși într-un mod total diferit, ca pe o privațiune de realizare

a voinței divine și ca absență a cunoașterii, adică îi dădea o interpretare alegorică, bazată probabil pe calamburul care citește *Ḥoșekh* ca și cum ar proveni din rădăcina *ḤSKh*, înțeleasă ca semnificând „a evita” sau „a priva”[191].

În consecință, textele cabalistice geroneze – și probabil sursele lor provensale – se interesează de procesele de limitare a infinitului, *’Ein Sof*, care este atât de central pentru teosofia acestei școli[192], și de emergența unor entități finite și distincte; de tranziția de la unitate la pluralitate și, în același timp, de actualizarea potențialului, ceea ce înseamnă primirea unei forme de către o entitate anterior amorfă. Într-un sens, cele trei procese conlucrează la o dezvoltare mai largă, ce are a face cu dezvăluirea treptată a celor ascunse[193]. Aceste trei procese, care provin din tradiții speculative diferite, sunt menționate împreună în discuțiile geroneze, iar sursa celestă a răului apare în cadrul acestor schimbări care au loc în primele trei *sefirot*, care înconjoară inferioarele *sefirot* și, implicit, lumea.

Descrierea primelor două etape menționate mai sus amintește de modul în care anumiți cercetători au descris abordarea neopitagoreică a teologiei negative, care include o viziune ce transcende contrariile, precum și o alta, care presupune o anumită formă de *coincidentia oppositorum*[194]. De altfel, existența unor idei în gândirea divină, potrivit gânditorilor neopitagoreici, care diferă de abordarea platoniciană clasică a existenței domeniului ideilor ca independentă de Dumnezeu[195], este și ea în consonanță cu prima abordare cabalistică, așa cum am văzut mai sus. În orice caz, accentul pus pe contrarii amintește de bine cunoscutul tabel pitagoreic al contrariilor, care urmează a fi

menționat imediat mai jos. Propunerea de a privi într-o direcție pitagoreică pentru a-l înțelege pe R. Azriel nu este chiar nouă: ea a fost semnalată în contextul existenței unui important concept pitagoreic, cel de *tetraktys*, tetrada sfântă a cărei sumă se ridică la o decadă, în *Comentariul la rugăciunea zilnică*[196] al lui R. Azriel din Gerona. Se cuvine să subliniem că Asi Farber-Ginat a menționat în mod pertinent neopitagorismul în importantele ei discuții despre teoria răului, vorbind despre recursul cabalistic la unitate și diadă, deși nu în contextul gândirii lui R. Azriel[197].

Trebuie din nou să subliniem că, în general, anumite aspecte legate de pitagorism au fost cunoscute în Evul Mediu, în numeroase cazuri în cadrul tradiției neoplatoniciene, atât de arabi, în special de așa-numita enciclopedie a Fraților Sincerității[198], cât și de evrei, care au cunoscut și ei enciclopedia menționată mai sus[199]. De fapt, la fel cum începutul platonismului se bazase pe anumite teme pitagoreice, platonismul mediu și neoplatonismul s-au inspirat și ele din tradiții de proveniență pitagoreică sau atribuite lui Pitagora. Unii gânditori evrei din Evul Mediu, începând cu Abraham ibn Ezra și anumiți cabaliști, datorau de fapt mult anumitor forme de neopitagorism[200].

Conceptul pe care sursele pitagoreice sau neopitagoreice îl pot furniza ca instrument pentru o mai bună înțelegere a lui R. Azriel și, probabil, chiar și a surselor sale cabalistice este viziunea despre un principiu de aceeași vârstă ca răul, legat de întuneric, mișcare și dezordine, așa cum îl prezintă tabelul pitagoreic al celor zece principii sau contrarii, în maniera în care acesta a fost formulat în special în *Metafizica* lui Aristotel, o carte bine cunoscută în Evul Mediu[201]. Conceptul de *'Ayin*

pare a avea și el legătură cu categoria nelimitatului sau nedefinitului, existentă în tabel în aceeași coloană cu răul. Afinitatea dintre aceste calități în aspectele pitagoreice negative ale tabelului contrariilor poate explica de ce conceptul de rău apare în Cabala provensal-catalană, care era atât de puternic interesată de neoplatonism, la un nivel atât de înalt al realității, o poziție ce diferă deopotrivă de aristotelism și neoplatonism, ca o *parhypostasis*, o simplă negare sau o absență a binelui. Deși, istoric vorbind, tabelul celor două decade de principii opuse nu are nimic a face cu zoroastrismul, a existat un gânditor din Antichitatea târzie care a remarcat o asemenea afinitate[202]. Aș dori să menționez că, potrivit unei versiuni ulterioare, lista contrariilor includea și opoziția dintre formă și materie[203]. Totuși, cea mai faimoasă dintre aceste opoziții în neopitagorism, cea dintre unu și diadă, ca sursă a binelui și, respectiv, a răului, nu este în mod clar detectabilă în primele scrieri cabalistice, decât dacă admitem că a doua *sefiră* este considerată, în mod implicit, o diadă, iar prima este considerată a fi unu[204]. În orice caz, putem caracteriza primele discuții cabalistice despre asimetria subordonată ca descriind un proces la cel mai înalt nivel al sistemului teosofic și ca mult mai puțin preocupate de o dualitate cosmică, așa cum exista în neoplatonism și neopitagorism, și cu atât mai puțin de cea existentă în gnosticism.

Trebuie să spunem că nici R. Ezra, nici R. Azriel nu au adoptat o abordare esoterică atunci când au tratat subiectele de mai sus, deși ambii admit că un asemenea subiect esoteric există la un nivel de semnificație ascuns al legendelor rabinice pe care ei le explică[205]. Astfel, cel puțin în Cabala geroneză așa

cum o reflectă scrierile acestor doi cabaliști, este menționată o viziune destul de explicită care presupune existența răului la cel mai înalt nivel al sistemului sefirotic, iar potrivit anumitor enunțuri, acesta este legat de gândirea divină. Este deci foarte plauzibil ca viziunea respectivă să fie o continuare a unor teme existente în Cabala provensală, așa cum o predau R. Ițhak Orbul și discipolii săi. Pe baza materialului de mai sus, foarte importanta sugestie a lui A. Farber-Ginat, că R. Azriel trebuie considerat primul cabalist care înalță sursa răului la un rang sefirotic atât de înalt, ar trebui ușor modificată, permițând posibilitatea ca acesta să fie cazul și în cele mai importante surse ale Cabalei sale[206].

Teoria pe care am prezentat-o mai sus în această secțiune nu operează cu ipoteza unei *creatio ex nihilo*, nici cu o ipoteză dualistă, în pofida existenței răului în haosul primordial. Așa cum a formulat-o Jon D. Levenson, viziunea biblică despre creație din *Facerea* 1.1-2 este aceea a unei „creații fără opoziție"[207]. În ciuda marilor diferențe conceptuale dintre abordarea cosmogonică provensal-catalană și cea biblică, ele au ceva important în comun: dintr-un *primordium* haotic, întunecat, a apărut, printr-o serie de separări și diferențieri, o structură ordonată. În ambele cazuri, răul este înțeles ca existent la începutul procesului cosmogonic. După părerea mea, afinitatea acelor cabaliști cu tendința generală a versetelor biblice a influențat semnificativ formularea cabaliștilor care au interpretat aceste versete împreună cu recurgerea la materialul rabinic. Totuși, țin să subliniez în această privință că insistența primilor cabaliști de a comenta materialul tradițional ar trebui considerată și pe fundalul pretenției lui Maimonide că de acum clasica sa carte *Călăuza*

rătăciților este o interpretare a istorisirii Creației și a istorisirii despre Car[208]. Afirmația sa, potrivit căreia cheile înțelegerii acestor secrete rabinice s-ar fi pierdut în timpul exilului, iar el le-ar fi recuperat, le era cunoscută unora dintre primii cabaliști, iar R. Ezra chiar a utilizat-o[209]. Totuși, ipoteza mea este că, în acest caz, ca și în altele, interpretările cabalistice s-au inspirat și din anumite tradiții anterioare, care au fost combinate cu o diversitate de speculații filosofice.

Se pare că viziunea despre existența gândului rău ca sursă a demonilor, care a fost descrisă *supra*, în capitolul 1, nu a constituit fundalul gândirii lui Ițhak Orbul și a discipolilor săi. Țin să subliniez că teoria de mai sus despre răul primordial nu poate fi comparată cu teoriile catare sau cu celelalte teorii medievale maniheiste, care sunt practic o versiune principală a dualismului cosmic. Asta nu înseamnă că acești cabaliști, ca R. Azriel, de exemplu, nu erau familiarizați cu concepțiile catarilor[210], dar se pare că dualismul acestora din urmă nu a afectat punctele de vedere ale celor dintâi în privința modului lor de a concepe răul. R. Azriel, ca și majoritatea celorlalți cabaliști, nu a adoptat ipoteza că un Dumnezeu inferior și rău a creat lumea, ci concepea răul ca făcând parte din cel mai înalt nivel al divinității.

R. Yosef ben Șalom Așkenazi și R. Yehuda H̲ayyat

Unul dintre cei mai influenți cabaliști activi la sfârșitul secolului al XIII-lea a fost R. Yosef ben Șalom Așkenazi, cunoscut ca ha-*ʾArokh*, cel înalt[211]. Nu știm prea multe despre

viața sa și despre localitățile în care a activat – fără îndoială, a vizitat numeroase locuri –, dar este evident că știa mai multe limbi, ceea ce indică o migrație dintr-un loc în altul. Se pare că a fost prezent și la Barcelona, cel puțin pentru o anumită perioadă de timp, și a fost influențat de Cabala timpurie, în special de cea a lui R. Azriel din Gerona[212], deși a integrat și elemente din hasidismul așkenazi. Deși era un cabalist antifilosofic, era familiarizat totuși cu versiunile medievale ale aristotelismului, iar în contextul specific al discuției noastre el tratează despre triada compusă din *steresis*, *hyle* și formă[213]. El consideră în mod deschis *Keter* nu doar ca *ʼAyin*, *ʼAyin Gamur*, adică Neantul [*Nihil*] absolut, sau *ʼAyin Qadmon*, adică Neantul [*Nihil*] primordial, ci și ca privațiune, *heʻeder*[214], și identifică de asemenea *heʻeder* cu *din* – „judecata" –, apropiind-o de conceptul de rău[215]. El afirmă că *steresis* este cauza lui *hyle*, iar fără aceasta ar fi imposibil ca o formă să existe în *hyle*: dacă forma care a precedat-o nu va fi absentă și dacă *steresis* a primei forme n-ar exista, nicio formă n-ar putea proveni dintr-o altă formă[216]. Potrivit unei alte formulări, ocupându-se de *Tohu va-Bohu*, el scrie: „corupția însăși este cauza generării"[217]. Din nou termenii biblici sunt descriși recurgându-se la cuvintele *impurități* și *reziduuri*, exact cum o făcuse R. Azriel[218]. În plus, R. Yosef Așkenazi interpretează distrugerea lumilor primordiale în termeni care amintesc întru totul de cabalistul geronez:

> Când *havaia*[219] a contemplat *Keter*, care este ascuns de orice altceva în afara lui, și a privit în profunzimea gândului[220] cerescului *Keter*[221] și a văzut dificultatea

> înțelegerii sale, iar *havaia*[222] construiește, însă *ʼAyin*, care este *heʻeder*, distruge, potrivit secretului ce spune „El construiește lumi și le distruge”[223].

Acest fragment are o importanță deosebită, deoarece presupune că procesul de distrugere a lumilor în mitul midrașic este legat de prima *sefiră*, într-un mod care amintește de unele dintre textele analizate în capitolul 1, provenite din ultima parte a secolului al XIII-lea. În general, Yosef Așkenazi era foarte atașat de tipul de formulare existentă în acest citat, deși în anumite cazuri el utilizează pluralul *havaiot* ca referitor la construcție, iar pe *ʼAyin* ca legat de distrugere[224], un enunț care poate reflecta din nou și influența lui R. Azriel[225]. La fel cum prezintă R. Iacov ben Șeșet teoria lui Ițhak Orbul cu privire la contemplarea Torei cerești – fragmentul pertinent a fost citat mai sus –, și aici contemplarea conținutului *sefirei* superioare reflectă atât viziunea midrașică despre creație prin contemplarea Torei, cât și – simultan – pe cea rezultată din contemplarea existențelor. De vreme ce *ʼAyin* este identificat cu *Keter*, și la fel este *havaia* – sau *havaiot* existente în cuprinsul lui *ʼAyin* –, există în prima *sefiră* o anumită dualitate, una de ordin ontologic, care reflectă cele două acțiuni diferite – în fapt, opuse: construirea și distrugerea, o acțiune pozitivă și una negativă. În orice caz, Așkenazi vorbește și el despre ascunsele *havaiot* ale lui *Tohu*, care nu au o formă și care sunt înscrise în ceea ce el numește *golem*, adică materia din *Hokhmah*, și despre *havaiot* ale lui *Bohu*, care posedă o formă și sunt legate de *Binà*[226], o probabilă manifestare a polarității existente deja în *sefira* superioară *Keter*.

Impactul terminologiei geroneze asupra cabalistului Așkenazi este evident și într-un al treilea text, un *Comentariu al cărții ʻIuun*, care se găsește, anonim, în mai multe manuscrise, dar aparține probabil acestui R. Yosef. În acest scurt tratat, formula că „*havaiot* existau, dar emanația a fost o inovație” apare împreună cu ipoteza că *havaiot* existau în sânul puterii divinei *Keter*, descrisă ca *ʼAyin*[227]. Combinația tradițiilor geroneze cu unele similare provenind din cercul cabaliștilor cunoscuți în cercetarea de specialitate ca legați de *Cartea contemplației* este absolut fascinantă, date fiind afinitățile terminologice dintre aceste cercuri[228], iar realitatea este că aceste combinații se vor reproduce, probabil independent, și în scrierile lui R. Șem Tov ben Șem Tov de la începutul secolului al XV-lea, așa cum vom vedea mai detaliat în următorul capitol.

Trebuie menționat faptul că lui R. Yosef Așkenazi îi plăcea să recurgă la termenul *temurot*, adică puterile opuse celor pozitive, o terminologie ce apare în scrierile sale de sute de ori, în numeroase cazuri cu referire precisă la rău[229]. Totuși, se pare că el autoriza *temurot* numai în cele șapte *sefirot* inferioare, spre deosebire de R. David ben Yehuda he-Hasid, care presupunea existența unor *temurot* și pentru cele trei *sefirot* superioare, așa cum am văzut în capitolul anterior.

Impactul concepțiilor lui R. Yosef Așkenazi, vizibil în numeroase cărți de Cabala (odată cu sfârșitul secolului al XIV-lea) din afara Spaniei, nu se simte în cărțile de Cabala scrise în Peninsula Iberică. Totuși, această situație s-a schimbat după expulzarea evreilor din Spania în 1492, când expulzații din Spania au ajuns în locuri noi, în care scrierile cabaliștilor așkenazi erau bine cunoscute, ca de exemplu în Italia.

Permiteți-mi să prezint un astfel de exemplu, referitor la originile răului: R. Yehuda ben Iacov Hayyat, un cabalist de prim rang care fusese expulzat din Spania, a călătorit și a îndurat multe în Africa de Nord, apoi a scris unicul său tratat cabalistic existent, *Minhat Yehudah*, în jurul lui 1495, la Mantua. Acesta este un comentariu al operei clasice anonime a Cabalei nahmanideene, *Sefer Ma‘arekhet ha-’Elohut*, care a fost scrisă în Catalonia în primele decenii ale veacului al XIV-lea și publicată de două ori în 1558, având un impact semnificativ asupra anumitor cabaliști. Tratând despre semnificația diferitelor tipuri de tehnici lingvistice, el scrie despre conceptul de *Temura* – care a fost discutat mai sus și în capitolul anterior – că reprezintă

> atât puterea lui *steresis*, cât și existența, pentru că în toate lucrurile existente[230] *steresis* precedă existența, iar din puterea lui *Temura* „Un neam trece și altul vine” [*Ecclesiastul* 1.4], căci altminteri lucrurile generate vor dura pentru totdeauna, iar în acest mod, de la *temura*, pomul are puterea să înnoiască fructul în același loc pe ramul din care fructul copt a căzut[231].

Avem aici o viziune aristotelică despre natura substanței și despre mecanismul schimbărilor. Conceptul de *steresis* – „privațiune” – nu indică o absență totală, ci una relativă, ceea ce înseamnă că aceste forme, care se pot produce într-un anumit tip de material la un anumit moment, pot să apară mai târziu, când forma existentă *in actu* la un moment dat este eliminată, permițând emergența unei forme care se găsea până atunci în materie numai *in potentia*. Din acest punct de

vedere, *steresis*, ca o multiplicitate de forme posibile aflate *in potentia* în materie, precedă orice formă specifică de existență, care înseamnă o substanță ce constă din uniunea materiei cu o formă specifică. Acest punct de vedere există la R. Azriel din Gerona, precum și în influenta scriere a lui R. Yosef ben Șalom Așkenazi[232], iar ei ar putea constitui, la rândul lor, sursa lui R. Yehuda Hayyat. Acest ultim cabalist copiază un fragment din *Comentariul la Sefer Yetzirà* al lui Așkenazi fără a-și cita sursa, la aceeași pagină de la care am citat mai sus[233]. În mod curios, în acest fragment *steresis* este identificată într-o manieră foarte explicită cu *temura*, deci cu o entitate malefică. Această poziție poate fi importantă și pentru înțelegerea unei discuții a lui R. Moshé Cordovero pe care o vom analiza detaliat în capitolul 5.

Teoria potrivit căreia *steresis* precedă existența reapare într-un alt context important din cartea lui Hayyat:

> Acei regi care au domnit peste Edom înainte de domnia unui rege asupra fiilor lui Israel, pentru că în orice lucru *steresis* precedă existența [...], „iar asta e calea cochiliilor, ca ele să preceadă creierul”[234] [...]. Iată că prin apariția punctului emanației [*nequddat ha-’ațilut*][235], El a emanat din acest punct acele cochilii care au precedat, iar existența lor provine din defectul care aderă la orice entitate înnoită când este înnoită, după ce a fost inexistentă *in actu* sau într-o manieră revelată, pentru că ea necesită cauza ei, iar acesta este motivul pentru care ele o preced, fiindcă ele vin dinspre *steresis*, iar *steresis* precedă existența. Iar la toate acestea face aluzie [mitul]: „El construiește lumi și le

nimicește”[236], pentru că ruina și dezolarea vin din aceste lumi[237].

Aici, o abordare mai filosofică tratând despre *steresis* este combinată cu stratul mai târziu al literaturii zoharice, cu o imagistică mai mitică, ce vorbește despre cochilii, în același discurs, fără nicio ezitare: cei doi factori precedenți au fost înțeleși ca analogi, prin urmare omogenizați și înțeleși ca sens al regilor biblici edomiți și al lumilor distruse din midraș. Avem aici un tip de gândire foarte cumulativ, care combină Biblia, midrașul, filosofia și *Zoharul* într-un fragment destul de scurt.

Tendința științifică de a crea o polaritate foarte puternică între abstract și concret, în virtutea perceperii diferitelor surse istorice, nu ține în cazul autoperceperii cabaliștilor înșiși. Cu alte cuvinte, în discuțiile lui Hayyat, viziunea ipostatică a privațiunii sau meontologia a fost identificată nu doar cu negativitatea, ci și cu doi dintre cei mai importanți termeni tehnici pentru entitățile malefice din Cabala: *temura* și *qelippa*. Ceea ce se poate distinge aici într-o manieră mai elaborată decât în discuțiile cabalistice precedente este ipoteza că aforismul captează secvența evenimentelor ce se derulează în divinitate, în cosmologie și în istoria sacră, sau, cum spune Hayyat, „în tot”.

Trebuie menționat faptul că, în răspunsurile pe care cabalistul din Valencia, R. Yosef Alcastiel, le-a dat întrebărilor lui R. Yehuda Hayyat, probabil cu puțini ani înaintea expulzării din Spania în 1492, există o discuție cabalistică destul de lungă despre mitul lumilor distruse din *Genesis Rabba’*, dar impactul ei nu este perceptibil în propriile discuții

ale lui Hayyat despre rău din unica sa carte de Cabala[238]. Prin urmare, doi cabaliști importanți și influenți au adoptat teoria geroneză despre *havaiot* și despre răul legat de această teorie, facilitând astfel diseminarea acestor teorii în cercuri mult mai largi de cabaliști, un subiect asupra căruia vom reveni atunci când vom discuta concepția lui R. Moshé Cordovero.

Câteva observații finale

Pe scurt, viziunile exprimate eliptic, uneori enigmatic și de multe ori fragmentar în materialul cabalistic al lui R. Ițhak Orbul, avându-și sursa, probabil, în gândirea tatălui său, R. Abraham ben David din Posquières, au fost elaborate și îmbogățite de discipolii lor din Gerona celei de-a doua treimi a secolului al XIII-lea. Ce anume au moștenit cabaliștii geronezi de la cele două figuri provensale este dificil de estimat într-o manieră precisă, ținând cont de natura fragmentară a tradițiilor acestora din urmă. Cândva, pe la începutul celei de-a doua părți a secolului al XIII-lea, concepțiile lui R. Ezra despre *havaiot* au fost adoptate în scurtul tratat de largă răspândire, existent în multe versiuni în manuscrise, intitulat *Keter Șem Tov* și avându-l ca autor pe R. Abraham Axelrod din Köln sau pe un anume R. Menahem, studentul lui R. Eleazar din Worms, iar peste încă două generații ele l-au influențat, împreună cu formulările lui R. Azriel, pe R. Yosef Așkenazi și pe contemporanul său, R. Menahem ben Benjamin Recanati, expulzatul din Spania care scria în Italia, în influentul său *Comentariu la Pentateuh*[239]. După cum s-a văzut mai sus, cu

două secole mai târziu, el a combinat acele tradiții cu concepțiile zoharice despre regii edomiți, discutate de noi în capitolele anterioare. Discuții importante despre *havaiot* se repetă și în scrierile celor doi cabaliști majori care erau în plină activitate la mijlocul secolului al XVI-lea, R. Moshé Cordovero și R. Șim‘on ibn Lavi, precum și în numeroase fragmente ale contemporanului lor, R. David ibn Avi Zimra, îndeosebi într-un fragment al acestuia din urmă care a fost discutat mai sus, în capitolul 2, și în numeroase alte discuții ale sale menționate în notele respective. Mai cu seamă în cartea *Migdal David* a acestuia din urmă, destul de masiv au fost însușite fragmentele ce se ocupă de *havaiot* ale cabaliștilor geronezi.

Mai mult decât atât, după cum vom vedea în capitolul următor, importante repercusiuni ale *Comentariilor* geroneze *la legendele talmudice* pot fi identificate în unele dintre scrierile cabalistice de la începutul secolului al XV-lea ale lui R. Șem Tov ben Șem Tov. Putem aprecia deci că teoria cabalistică provensal-catalană pe care am analizat-o mai sus, care adopta și adapta puternic componentele filosofice ale teoriei răului primordial ca *steresis*, a impregnat Cabala din Spania în importante aspecte ale sale, de la începuturile și până la dispariția ei din Peninsula Iberică în 1492, precum și pe unii dintre avatarii ei din secolul al XVI-lea, din afara peninsulei. O investigare a acestor discuții arată că, având în vedere caracteristica abordării sintetice a ultimelor stadii de Cabala, care au încorporat și concepțiile cabalistice analizate în cele două capitole anterioare, tema răului primordial a devenit mai pronunțată decât era în modestele tratări

existente în stadiul provensal-catalan, în special în cadrul înfloririi interesului pentru procesele presefirotice.

Am văzut mai sus interacțiunea dintre sursele evreiești mai tradiționale, și poate chiar unele tradiții orale despre Dumnezeul atotcuprinzător, și o diversitate de filosofii grecești și elenistice. Impactul unor termeni și concepte grecești în textele de mai sus este decisiv, deși ele au puțin – sau chiar deloc – a face cu sistemele gnostice, iar sursele răului sunt extrase din izvoare evreiești, oricât de cuplate sunt ele cu concepte neoplatoniciene, neoaristotelice și neopitagoreice. Totuși, nicăieri în aceste surse speculative nu se poate discerne structura teosofică complexă pe care o găsim în comentariile geroneze, iar asta înseamnă că haosul primordial n-a fost discutat acolo ca transformat treptat într-o serie de ipostaze divine dinamice care au constituit o structură teosofică mediană, unde răul își are locul lui anume, nefiind doar o simplă chestiune de negație. Discuțiile de mai sus nu amintesc nici de celelalte două abordări ale rădăcinii răului, pe care le găsim în sursele examinate în cele două capitole precedente. Important de remarcat este că fragmentele de mai sus, inclusiv cele care au adoptat terminologia aristotelică, nu au recurs în mod explicit la *Călăuza rătăciților* a lui Maimonide, o carte pe care autorii lor o cunoșteau indubitabil. După părerea mea, interpretările geroneze ale istorisirii creației reflectă reacția împotriva interpretării date de Maimonide acestui subiect al esoterismului evreiesc.

Modul de gândire teosofic, așa cum îl găsim la începuturile Cabalei, care combină teoria unui dublu tip de expansiune sau emanație divină cu teoria unei divinități atotcuprinzătoare,

laolaltă cu un anumit rol modest jucat de rău în domeniul ceresc, este rezultatul unor interacțiuni conceptuale complexe. Utilizând numeroase surse, care sunt, fenomenologic vorbind, destul de divergente, s-a creat o nouă tradiție care a străbătut etape importante în istoria Cabalei timpurii și chiar mult mai târziu, până la expulzarea evreilor din Spania. Este ceva, din câte știu, fără precedent în formele de filosofie antică și medievală pe care le cunosc, evreiești sau nu[240]. Deși subiectul răului nu joacă un rol central în aceste texte, el apare totuși în cadrul unei viziuni potrivit căreia tot ce există în această lume trebuie să aibă o rădăcină în lumi superioare. În timp ce Platon a încercat să definească lumea celestă ca binele prin excelență, iar răul nu putea juca un rol semnificativ în economia acestei lumi ideale, cabaliștii despre care am discutat mai sus, urmând anumite surse din cele evreiești tradiționale, precum și cele două mărturii citate mai sus, care provin din surse filosofice, dar și o anumită formă de gândire neopitagoreică, au putut să-i atribuie răului măcar un rol modest în această economie. În loc să presupunem o dihotomie prea rigidă între gândirea filosofică și cea cabalistică despre rău, ar fi mai realist ca, pe terenul discuțiilor de mai sus, să permitem un grad de interacțiune și de contribuție a celei dintâi la cea din urmă[241]. Este pertinent să ne amintim de radicalizarea abordării cabalistice a răului divin în fragmentul hegelian de care ne-am ocupat la sfârșitul capitolului 1. Ontologizarea meontologiei care să constituie o negativitate absolută celestă este o dezvoltare pe care nu o cunosc în teosofiile cabalistice, a căror înclinație, în numeroase cazuri, este să explice creația și să încurajeze procreația.

Nu în ultimul rând, interpretarea biblică a elementelor arhaice existente în miturile antice din Orientul Apropiat, tratând despre lupta cu tenebrele și apele primordiale, pe care o găsim în școala sacerdotală în *Facerea* 1[242], într-o manieră mai degrabă teistă, a transformat vechile mitologeme într-un eveniment istoric specific, și anume în actul creației prin acte de limbaj, modificând astfel statutul acestor simboluri naturale într-un proces istoric[243]. Totuși, cabaliștii geronezi au aplicat terminologia filosofică într-o manieră care invită la o lectură mult mai puțin istorică a evenimentelor primordiale, invocând în același timp o depersonalizare a atitudinii față de divinitate, cel puțin în fragmentele cabalistice cu care am avut de-a face mai sus. Este mai degrabă un tip substanțial de depersonalizare decât unul conceptual, ca să recurg la o distincție propusă de John Passmore, ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu este un concept abstract, ci o substanță lipsită de trăsături personale, articulată de fapt sub impactul filosofiilor grecești[244]. Însă nu este doar o viziune plotiniană a lui Unu, sau substanța simplă absolută, una esențialmente intelectuală, ca în filosofia evreiască. Trebuie să spun însă că aproape toți cabaliștii menționați mai sus nu au adoptat un tip omogen de teosofie, și este posibil să discernem și tendințe antropomorfe chiar la unii cabaliști înclinați înspre neoplatonism, ca R. Azriel din Gerona, o problemă ce nu poate fi abordată în acest context.

De aceea, interpretările cvasifilosofice ale evenimentelor primordiale, adoptând și adaptând aparatul conceptual aristotelic ce tratează despre fizică, au făcut parte dintr-o anumită mitologizare naturalistă a componentelor versetelor biblice. Cu alte cuvinte, propensiunile filosofice și mitice

cooperează pentru a genera o dezistoricizare a relatării biblice a *Facerii* 1, precum și a altor câteva episoade biblice, ca acela al regilor edomiți[245]. Relatarea Creației, precum și alte segmente de *historia sacra* din alte părți ale Bibliei ebraice au fost absorbite în procesele intradivine, teosofice, și au fost concepute ca referitoare la evenimente supraistorice care, în anumite cazuri, sunt concepute ca recurente. O anumită omogenizare a conținuturilor existente în varietatea de evenimente biblice[246] a fost realizată prin subordonarea lor celei mai înalte manifestări din sânul divinității, ca și cum toate puteau să se refere la același proces celest. În acest context, permiteți-mi să subliniez că, deși tratează despre întuneric și privațiune, ar fi simplist să atribuim un rol prea important gândirii apofatice în Cabala, căci elementele legate de limbajul apofatic, precum întunericul celest, au fost interpretate într-o manieră mai catafatică de cabaliștii analizați mai sus. Este în special cazul lui R. Yehuda Hayyat, care a adoptat masiv moduri de gândire zoharice, pe care le-a combinat cu punctele de vedere ale lui R. Azriel.

Iudaismul de orientare istorică, așa cum își găsește articulația în Biblia ebraică, a fost transformat de cabaliști într-o anumită mitologie teosofică, în care „simbolurile naturale”, inclusiv procreația, au preluat poziția centrală în raport cu narațiunile istorice[247]. O idee pe care am avansat-o încă din primul capitol este aceea că mulți cabaliști au fost interesați să creeze un continuum ontologic între divinitate și creația lumilor inferioare, iar majoritatea discuțiilor de mai sus constituie încă o dovadă în sprijinul acestei afirmații. Însă, în timp ce în capitolul 1 simbolurile care reflectă acest continuum sunt legate de materialul seminal uman și de

imperativul procreației, în acest capitol alte simboluri naturale au fost puse în serviciul acestui impuls speculativ. Mai mult decât atât, discuțiile de mai sus au evitat să se concentreze asupra polarității unor categorii ritualiste, precum puritatea și impuritatea, preferând recursul la alte categorii, cum ar fi gândirea pură și reziduurile ca polaritate principală, deși ele au jucat un anumit rol și în discuțiile existente în cele două capitole anterioare și chiar mai mult în următoarele două capitole – toate patru fiind însă mai interesate de legătura dintre teosofie și ritualuri.

Nu în ultimul rând, în timp ce literatura rabinică a fost reticentă față de speculațiile despre început, iar forma fragmentară a discuțiilor midrașice pe care am văzut-o în „Introducere” atestă această rezistență la o înțelegere susținută a evenimentelor primordiale printre rabinii din primele secole ale rabinismului, cabaliștii au elaborat totuși mult pe aceste teme, deși erau conștienți de natura lor esoterică. Dar elaborările lor au fost declanșate și de pretenția lui Maimonide că el ar poseda înțelesul ascuns al esoterismului rabinic, inspirat de gândirea neoaristotelică[248].

Note

1. Baer, *Studii*, vol. I, pp. 108-109; Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 116-117; *idem*, „Universalization and Integration”, pp. 34-35, p. 198, n. 25; *idem*, „Despre teosofie și începutul Cabalei”, în Z. Gries, Ch. Kreisel, B. Huss (eds.), *Shefa‘ Tal: Studii de gândire și cultură ebraică dedicate lui Bracha Sack* (Ben Gurion University Press, Beer Sheva,

2004), pp. 144-145 (ebraică), și importanta remarcă a lui Liebes, *Ars Poetica în Sefer Yetzirŕ*, pp. 193-198.

2. Ale evreilor.

3. *Milhamot ha-Shem*, ed. Y. Rosenthal (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1963), p. 117 (ebraică). Se cuvine să-i mulțumesc regretatului prof. Shlomo Pines, care a avut amabilitatea să-mi atragă atenția asupra acestui fragment. Despre acest fragment, vezi studiul meu „Not So Bad”, publicat în *ha-'Aretz* la 16 iunie 2000, precum și Liebes, *Povestea lui Dumnezeu*, p. 129. Vezi mai multe despre acest autor în recentul studiu al lui Daniel Lasker „The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative”, *Studies in Christian-Jewish Relations*, vol. 6 (2011), pp. 1-9. Pentru speculații asupra posibilei relații dintre rău și teologiile teiste și panteiste, vezi W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Tarcher, Los Angeles, 1960), pp. 247-248.

4. Vezi *Milhamot ha-Shem*, ed. Rosenthal, p. 116, n. 1.

5. Vezi *ibidem*, p. 5, unde Paulus este menționat împreună cu Ieronim și Augustin ca una dintre cele trei figuri fondatoare ale teologiei creștine. Rosenthal, *ibidem*, p. 6, este înclinat să-l identifice în acest Paulus pe Pavel din Tars.

6. Vezi Lenn E. Goodman, *Avicenna* (Routledge, Londra, New York, 1992), pp. 61-83; Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 45-68; și în special Pines, „«And He Called out to Nothingness and It was Split»”, pp. 346-347, unde el propune să vedem un impact al metafizicii lui Avicenna chiar asupra lui Ibn Gabirol. Pentru diferitele concepții despre rău la acest gânditor, vezi Shams C. Inati, *The*

Problem of Evil: Ibn Sina's Theodicy (Global Publications, Binghamton, N.Y., 2000).

7. *Cf. Milhamot ha-Shem*, p. 117, nota 1.

8. „Coaja precedă fructul", p. 123.

9. *Milhamot ha-Shem*, ed. Rosenthal, pp. 117 *sqq*.

10. Saul Liebermann, *Shkiin* (Wahrmann Books, Ierusalim, 1970), ed. a II-a (ebraică).

11. Vezi Sarah Stroumsa și Sara Sviri, „The Beginnings of Mystical Philosophy in Al-Andalus: Ibn Masarra and His *Epistle on Contemplation*", *JSAI* vol. 36 (2009), p. 222. Această viziune poate constitui un impact al lui Avicenna, care descrie răul ca parte a celui mai înalt eveniment emanativ, în care nimicul/neantul, *Nihil* inițial, era descris ca tenebre care s-au divizat, iar apoi a avut loc emanația lucrurilor rele. *Cf.* Pines, „«And He Called out to Nothingness and It was Split»", pp. 341-342.

12. Vezi *ibidem*, p. 206.

13. În termeni generali, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 316-320, 327-330, 363-364; *idem*, *Studii despre Cabala*, pp. 39-66; *idem*, „Schöpfung aus Nichts", pp. 87-119; Altmann-Stern, *Isaac Israeli*, *passim*; Boaz Huss, „Mysticism versus Philosophy in Kabbalistic Literature", *Micrologus*, 9 (2001), pp. 125-135; Charles Mopsik, „Maïmonide et la Cabale. Deux types de rencontre du judaïsme avec la philosophie", în *Chemins de la Cabale*, pp. 48-54; Idel, „Jewish Kabbalah and Platonism"; *idem*, „Maimonides and Kabbalah", pp. 31-81; *idem*, „The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance", în B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1983), pp. 186-242; Elliot R. Wolfson, „Negative

Theology and Positive Assertion in the Early Kabalah”, *Da‘at*, vol. 32 (1994), pp. 6-22; *idem*, „Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth Century Kabbalah”, în Görge K. Hasselhoff și Otfried Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical „Wirkungsgeschichte” in Different Cultural Contexts* (Ergon Verlag, Würzburg, 2004), pp. 209-237; Afterman, *Devequt*, *passim*; Dauber, „«Pure Thought»”; și Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat*, *passim*. Pentru sursele filosofice particulare ale lui R. Azriel, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 222-224, care vorbește despre impactul lui R. Yehuda ha-Levi, *Kuzari*; R. Moshé ibn Ezra, *ibidem*, pp. 221-222; Ibn Gabirol, *ibidem*, pp. 445-446; Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* în R. Șlomo ibn Gabirol”, pp. 80-88; Scotus Eriugena, în Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 314, 422, 428, 440; Porphyrius, *ibidem*, p. 447; două texte neoplatoniciene prezentate în *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 82-83, analizate în Alexander Altmann, „Isaac Israeli’s «Chapter on the Elements» [MS Mantua]”, *JJS*, vol. 7 (1956), pp. 31-57. Impactul unor versiuni ale textului *Liber de Causis* asupra începuturilor Cabalei necesită încă o atenție specială. Vezi, de exemplu, Scholem, „Schöpfung aus Nichts”, p. 109, n. 33; și Idel, „Jewish Kabbalah and Platonism”, p. 331; ca și Ginsburg, *The Kabbalah*, p. 187. Despre impactul lui Bar Hiyya vezi, mai recent, Dauber, „«Pure Thought»”. *Cf.* și *infra*, n. 140. Pentru un studiu general al locului răului în filosofia evreiască, vezi Harry Blumberg, „Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy”, *HUCA*, vol. XLIII (1972), pp. 149-168.

14. *Cf.* David Ross, *Aristotle* (Londra, New York, 1964), p. 66.

15. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 425-430; și Sed-Rajna, Azriel de Gérone, *Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 146.

16. Vezi Henri-Charles Puech, *Sur le Manichéisme* (Flammarion, Paris, 1979), pp. 33-37; André Villey, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani* (Cerf, Paris, 1985), pp. 126-133; François Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine* (Études Augustiniennes, Paris, 1990), pp. 199-200, 237-238, precum și trimiterea la Jonas din următoarea notă. Vezi și identificarea primei materii cu o ipostază celestă în fragmentele lui Pseudo-Empedocle, *cf.* David Kaufmann, *Studii de literatură ebraică medievală*, trad. de I. Eldad (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1965), pp. 89, 90, 94 (ebraică); și Stroumsa și Sviri, „The Beginnings of Mystical Philosophy in Al-Andalus", p. 208.

17. *Cf.*, de exemplu, Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 210-211.

18. Vezi D. O'Brian, „Plotinus on Evil: A Study in Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil", în *Le Néoplatonisme* (Éditions CNRS, Paris, 1971), pp. 113-146; Pauliina Remes, *Neoplatonism* (University of California Press, Berkeley, 2008), pp. 93-97; vezi și Jon Whitman, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987), p. 174.

19. Vezi Idith Dobbs-Weinstein, „Matter as Creature and Matter as the Source of Evil: Maimonides and Aquinas", în L.E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought* (SUNY Press, Albany, 1993), pp. 217-235; Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, pp. 14, 36.

20. Vezi Jacques Schlanger, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol* (Leiden, Brill, 1968), pp. 216-271. Vezi și *Hegion ha-Nefesh ha-'Atzuvah*, p. 39. Despre Ibn Gabirol și Cabala, vezi Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 39-66, îndeosebi pp. 55-56, 58; Afterman, *Devequt*, pp. 53-62; și *infra*, n. 24. Pentru un fragment interesant care transpune *hyle* și forma celeste în aspectele cele mai înalte ale lumii sefirotice, probabil sub impactul lui Ibn Gabirol, vezi R. Șem Tov ben Shem Tov, *Sefer ha-'Emunot*, f. 35a, un cabalist ale cărui concepții vor fi abordate mai detaliat în capitolul 4.

21. Acest termen ebraic pentru *steresis* apare, după cum a observat Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 421-425, deja la Bar Hiyya, în *Megillat ha-Megalleh*, p. 5, și la R. Yehuda al-Harizi, în traducerea *Călăuzei rătăciților*. Vezi și *infra*, în acest capitol, discuțiile despre R. Azriel. Vezi și Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 220-221.

22. Vezi R. Ezra din Gerona, într-un text ce va fi citat mai jos. Vezi și Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat*, pp. 71, 104.

23. Așkenazi, *Commentary on Genesis Rabba'*, ed. Hallamish, p. 171, despre care vom discuta mai jos în acest capitol.

24. *Megillat ha-Megalleh*, p. 5. În acest context țin să subliniez că este posibil să găsim anumite antecedente ale expresiei „gândire pură" într-o sugestie a lui R. Șlomo ibn Gabirol din celebrul său poem *Keter Malhut*, unde se spune că în gândirea divină au existat anumite acte, actele menționate în cea mai mare parte în *Sefer Yetzirà*. Însă, în plus față de acestea, apare și verbul *Tiher*, „a purifica". *Cf.* Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* în R. Șlomo ibn Gabirol", p. 80, în special p. 91, unde apariția acestui verb este un indiciu al purificării gândirii. Vezi și *supra*, n. 20. Vezi și importanta discuție a lui Liebes,

ibidem, pp. 80-87, în care el se referă la paralela dintre viziunea cabalistică a emanației din nimic, înțeleasă ca un concept pozitiv, sau *hyperesse*, și viziunea lui Ibn Gabirol.

25. Vezi, de exemplu, Tishby, *Studii despre Cabala și ramurile sale*, vol. I, pp. 3-35; Scholem, *Origins of the Kabbalah*, *passim*; Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 59-87; Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone*; Pachter, *Roots of Faith and Devequt*, pp. 13-51; Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat*, pp. 66-83, precum și introducerea lui Abrams la textele pe care le-a editat în *Așer ben David: Opere complete.*

26. Vezi, de exemplu, introducerea lui Tishby la ediția sa *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 37, și ceea ce notează el la p. 89, n. 7. Mulți alți cercetători au adoptat viziunea lui Tishby.

27. Despre necesitatea de a distinge între aceste școli cabalistice, vezi Bezalel Safran, „R. Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man", în I. Twersky (ed.), *R. Moses b. Nahman (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (Cambridge, Mass., 1983), pp. 75-106; M. Idel, „We Have No Kabbalistic Tradition on This", în *ibidem*, pp. 56-73; *idem*, „Nahmanides: Kabbalah, Halakhah and Spiritual Leadership", în M. Idel, M. Ostow (eds.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership* (Jason Aronson, Northvale, 1998), pp. 15-96; *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 365, n. 54; *idem*, „*Nișmat 'Eloha*. Despre divinitatea sufletului la Nahmanide și în școala sa", în S. Arzy, M. Fachler, B. Kahana (eds.), *Life as a Midrash: Perspectives in Jewish Psychology* (Yediy'ot Aharonot, Tel Aviv, 2004), pp. 338-380 (ebraică); *idem*, „The Land of Israel

in Medieval Kabbalah”, în L.H. Hoffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspective*s (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986), pp. 170-187; *idem*, „The Secret of Impregnation as Metempsychosis in Kabbalah”, în A. și J. Assmann (eds.), *Verwandlungen*, *Archäologie der literarischen Kommunikation* IX (München, 2006), pp. 349-368; *idem*, „On Jerusalem as a Feminine and Sexual Hypostasis: From Late Antiquity Sources to Medieval Kabbalah”, în M. Neamțu, B. Tătaru-Cazaban (eds.), *Memory, Humanity and Meaning: Selected Essays in Honor of Andrei Pleșu’s Sixtieth Anniversary* (Zeta, Cluj, 2009), pp. 75-85; *idem*, „La historia de la Cabala a Barcelona”, iar recent, într-o manieră mai detaliată, în *idem*, „Comentarii despre secretul din *‘Ibbur* în Cabala secolului al XIII-lea și semnificația lor pentru înțelegerea Cabalei la începutul și în dezvoltarea ei”, *Da‘at*, vol. 72 (2012), pp. 5-50, vol. 73 (2012), pp. 5-44 (ebraică); *idem*, *Curs la Cabala* (Barcelona, 1985), pp. 59-74; Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat*, pp. 148-161; și Afterman, *Devequt*, p. 286.

28. Unicul caz în care am detectat o asemenea discuție se găsește într-un *Comentariu la istorisirea Creației* atribuit în unele manuscrise lui Nahmanide și publicat de Scholem ca atare. Vezi Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 100-102, 109-110. Pentru anumite motive pe care le am să nu accept corectitudinea acestei atribuiri, vezi Idel, „We Have No Kabbalistic Tradition on This”, pp. 51-52, n. 3; vezi și punctul de vedere similar al lui Abrams în *Așer ben David: Opere complete*, p. 301, n. 5. Vezi mai jos și discuțiile noastre referitoare la acest scurt tratat.

29. Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”.

30. Gavarin, „Problema răului”; și Pedaya, „«Defect» și «corectare»”.
31. Scholem, *On the Mystical Shape*, pp. 64-71; Altmann, „The Motif of the «Shells»”; Gavarin, „Problema răului”; și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”.
32. Despre aceste două comentarii, vezi „Introducerea” lui Tishby la ediția sa *Commentary on the Talmudic Legends*, pp. I-XIX. Despre comentariile textului *Facerii* la începuturile Cabalei, vezi Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 59-87, iar pentru literatura zoharică, vezi Michal Oron, „Comentariile textului *Facerii* și semnificația lor în studiul *Zoharului*”, *Da‘at*, vol. 50-52 (2003), pp. 183-199 (ebraică), care se ocupă și de diferite viziuni ale răului în fiecare dintre cele trei comentarii.
33. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 212-214, iar pentru mai multe despre această interpretare, vezi Daniel Abrams, „From Divine Shape to Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature”, *The Journal of Religion*, vol. 76 (1996), pp. 56-57; *idem*, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory* (Magnes, Cherub, Ierusalim, Los Angeles, 2011), pp. 90-91; și *Așer ben David: Opere complete*, p. 141.
34. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 217-218; și Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 59-73.
35. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 202-203; *idem*, *Studii despre Cabala*, p. 22.
36. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 219.
37. Despre acest gen literar, vezi în special Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 59-87; Vajda, *Recherches*, pp. 299-320; Michal Kushnir-Oron, *Sefer Ha-Peli’ah și Sefer Ha-Kanah. Principiile lor cabalistice, critica socială și religioasă*

și compoziția literară (teză de doctorat, Universitatea Ebraică din Ierusalim, 1980), pp. 116-149 (ebraică); și *Așer ben David: Opere complete*, pp. 301-306, precum și publicarea de către Daniel Abrams a celei mai mari părți a materialului pertinent, ca și lucrarea sa *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, pp. 92-93. Mai mulți cercetători, îndeosebi Scholem și Tishby, au atins pe scurt câteva puncte legate de aceste comentarii. Despre primele discuții cabalistice pe această temă, ca o reacție la pretenția lui Maimonide că el ar poseda sensul ei pierdut, vezi Idel, „Maimonides and Kabbalah”, pp. 33-42.

38. Vezi, de exemplu, R. Yosef ben Șmuel, *Comentariul la istorisirea Creației*, publicat în *Meshiv Devarim Nekhohim*, ed. Vajda, pp. 193-196. Despre idealul producerii fructelor ca scop al Cabalei, potrivit acestui text, vezi în special pp. 194-195 și în unele dintre paralelele sale publicate în *Așer ben David: Opere complete*, pp. 342-347.

39. Vezi Charles Mopsik, „The Body of Engenderment in the Hebrew Bible, the Rabbinic Tradition and Kabbalah”, în Michel Feher, Ramona Naddaff și Nadia Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body*, trad. de Matthew Ward (Zone, New York, 1989), vol. III, pp. 61-62; Yair Lorberbaum, „Imaginea lui Dumnezeu și porunca de a fi fertil și de a se înmulți. Începutul literaturii rabinice și Maimonide”, *Law Review*, 24 (2001), pp. 738-739 (ebraică); Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 50-51, 57-58, 230-231; *idem*, „On the Performing Body”, pp. 268-269. Vezi și discuțiile despre materialul seminal și procreație din capitolul 1 de mai sus, îndeosebi n. 137.

40. Faptul că perfecțiunea este descrisă la sfârșitul procesului emanațional, iar nu la începutul lui, se cuvine a fi înțeles pe fundalul discuțiilor pe care le vom cita referitoare la superioritatea entității interioare, adică a celei mai târzii, asupra celor anterioare, mai largi. Aceasta se încadrează într-o înțelegere a naturii pozitive a expansiunii, care este purificată, iar apoi funcționează într-o manieră ideală, consolidând imaginea divină prin procreație. Vezi Idel, „On the Performing Body", pp. 270-271. Mai multe pe această temă vezi *supra*, în capitolul 1.
41. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 264.
42. Despre acest cabalist, vezi, de exemplu, Tishby, *Studii despre Cabala și ramurile sale*, vol. I, pp. 3-35; Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone*; Alexander Altmann, „A Note on the Rabbinic Doctrine of the Creation", în *idem*, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Londra, Routledge & K. Paul, 1969), pp. 128-139; Seth Brody (trad.), *Rabbi Ezra ben Solomon of Gerona: Commentary on the Song of Songs and Other Kabbalistic Commentaries* (Kalamazoo, Western Michigan University, 1999); Yakov Travis, *Rabbi Ezra of Gerona: On the Kabbalistic Meaning of the Mizvot* (teză de doctorat, Brandeis, 2002); și Afterman, *Devequt*, pp. 227-265.
43. Scholem, *Cabala în Provența*, p. 198, *Origins of the Kabbalah*, pp. 264, 268, 279-282, 427, și *Studii despre Cabala*, p. 29, n. 90, vede acest termen ca o traducere a termenului latinesc *essentia*. Vezi și traducerea acestui termen în *Commentary on the Account of Creation* al lui R. Ițhak Orbul, în Joseph Dan, Ronald Kiener, *The Early Kabbalah* (Paulist Press, New York, 1986), p. 81, precum și ca

traducere a lui Sed-Rajna a recursului lui R. Azriel la acest termen în *Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, pp. 27, n. 9, 30, 121-122; și Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, p. 277. Totuși, forma ebraică a cuvântului și utilizarea lui în anumite cazuri abia dacă reflectă o astfel de propunere. De asemenea, ipoteza că există *havaiot* fără formă pare a fi o problemă din punct de vedere conceptual. Totuși, se pare că *existentia* este un termen ce apare la Ioan Scotus Eriugena, iar traducerea pe care o ofer eu aici, urmându-l pe Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone*, pp. 26, 52, 295, *entités*, ar putea servi mai bine la înțelegerea unora dintre fragmentele cabalistice. Vezi Kristell Trego, „La subsistance des existants. La contribution de Jean Scot Érigène à la constitution d'un vocabulaire latin de l'être”, *Chora*, vol. 6 (2008), pp. 143-180, în special p. 159. Trebuie să remarcăm că numai forma de singular este utilizată în *Megillat ha-Megalleh* de Bar Hiyya, în unele cazuri, pp. 17, 18, 23, 52, deși într-un sens diferit, ca reflectând procesul aristotelic de generare. Vezi totuși *infra*, n. 59, pentru posibilitatea ca și esențele să reflecte trăsături ale unor *havaiot*.

44. *Cf. Tanna de-Bei 'Eliahu Rabbah*, ed. M. Friedmann, cap. 17 (Viena, 1904), p. 85.

45. Acesta este un *responsum* al lui R. Ezra, care a fost publicat de Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 29-30, corectat în conformitate cu Ms. Paris BN 859, f. 25a. Termenul *havaiot* revine în anumite versiuni ale *Comentariilor la istorisirea Creației* scrise de cabaliști provensali și geronezi. Vezi, de exemplu, textele publicate în *Așer ben David: Opere complete*, pp. 310, 311, 314, 325, 326, 338-339, 340-341.

46. Vezi R. Ezra, *Commentary on the Song of Songs*, p. 494; Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 279; Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 531. Vezi și Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 181-182, și Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 109-110. Vezi și *infra*, n. 173.
47. Vezi și diferența dintre *middot* și *havaiot* într-un alt fragment de R. Ezra care va fi citat mai jos.
48. Vezi *Commentary on the Account of Creation* al lui R. Ezra, care face parte din al său *Commentary on the Song of Songs*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, pp. 320-321.
49. Vezi și *Commentary on the Account of Creation* al unuia dintre primii cabaliști, puțin cunoscutul R. Yosef ben Șmuel, citat în *Meshiv Devarim Nekhohim*, ed. Vajda, p. 193. Distincția conceptuală dintre *havaiot* și *sefirot* în interiorul cărora se găsesc cele dintâi este detectabilă până la mijlocul secolului al XVI-lea. Vezi, de exemplu, comentariul lui R. Moshé Cordovero la cartea *Zohar*, *'Or Yaqar* (Ierusalim, 1986), vol. 14, p. 177 și îndeosebi p. 190, unde termenii *'efes*, *tohu* – descriși ca prima *qelippa* – și *havaiot* apar împreună cu conceptul de limitare; vezi și simbolismul punctului, liniei, planului și corpului, existent la R. Azriel din Gerona. Vezi și Cordovero, *'Or Yaqar* (Ierusalim, 1966), vol. 1, p. 13, unde este descrisă afinitatea dintre *havaiot* și gândirea divină, și vezi de asemenea *ibidem*, în comentariul său la *Tiqqunei Zohar* (Ierusalim, 1988), vol. 3, pp. 224, 243-244, 270. Câteva discuții despre *havaiot* în sensul Cabalei geroneze regăsim în comentariul lui R. Șimon ben Lavi la *Zohar*, *Ketem Paz.* Vezi Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 101-103, 109-110, 116-117.

50. Despre această rădăcină ca indicând expansiunea în *sefirot*, vezi discuția lui R. Așer ben David în *Așer ben David: Opere complete*, pp. 232-234, care descrie puterea de expansiune ca *meșekh, koah penimi* și *ruah penimi.* Însă *ibidem*, p. 235, verbul *mitpașșet* apare în legătură cu *sefirot.* Teoria sa a dublei expansiuni nu există în școala lui Nahmanide, care operează cu ipoteza că *sefirot* sunt esența naturii divine, nu instrumente sau vase. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 137-139.

51. Vezi *Commentaries on the Account of Creation* de R. Ezra, publicate în *Așer ben David: Opere complete*, p. 319, cel atribuit lui R. Așer ben David, *ibidem*, p. 321, și cel al lui R. Yosef ben Șmuel, în *Commentaries of the Account of Creation*, publicate în *Așer ben David*: *Opere complete*, pp. 338-341. Despre *Hitpașșet*, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 264, n. 161; și Vajda, *Recherches*, pp. 55, 101, 304.

52. Vezi R. Ezra, *Commentary on the Account of Creation*, în *Așer ben David: Opere complete*, p. 319.

53. Vezi Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul", pp. 121-122. A se compara mai sus, la sfârșitul capitolul 1, și cu viziunea filosofilor, Arthur Hyman, „From What is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be", în Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought* (SUNY Press, Albany, 1992), pp. 111-136. Vezi și *infra*, cap. 4, „Mărturiile lui R. Ițhak ben Samuel din Acra".

54. Vezi nota de subsol a lui Tishby în ediția sa *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 89, n. 7; și Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*", pp. 242-245.

55. Despre metafizica neantului divin în mistica evreiască, vezi mai multe în Scholem, „Schöpfung aus Nichts”, pp. 87-119, îndeosebi p. 119, n. 46; și Daniel Matt, „*Ayin*: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, în Robert K.C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (New York, Oxford, 1990), pp. 121-159. Vezi și viziunile despre neantul divin la Böhme și în sursele sale, *cf.* Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, pp. 305-307.

56. Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 29. Vezi și mai târziu, probabil în secolul al XIV-lea, *Migdol Yeshu‘ot*, ed. Cohen, pp. 54-55.

57. *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 495 (și de asemenea la p. 505) = *Așer ben David: Opere complete*, pp. 310, 318, precum și al său *Commentary on the Talmudic Legends*, Ms. Vatican 294, f. 38a; și în *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 108. Vezi și Ibn Nahmias, *Migdol Yeshu‘ot*, ed. Cohen, pp. 11, 25, 36, 54-55. Totuși, la p. 57, el utilizează termenul *havaiot* într-o manieră mai nahmanideană, ca referire la partea inferioară a sistemului sefirotic.

58. *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, pp. 495, 505: și în *Așer ben David: Opere complete*, p. 310.

59. Vezi și formulările similare în *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 108; *Meshiv Devarim Nekhohim*, ed. Vajda, pp. 114, 123, 153; iar pentru o expresie foarte asemănătoare, vezi Cordovero, *’Or Yaqar* (Ierusalim, 1967), vol. 4, p. 89.

60. Ms. Vatican 294, f. 31a. A se compara cu descrierea de către R. Ezra a existenței unor minuscule coarne de lăcuste în

Hokhmah, care sunt transplantate în domeniul sefirotic inferior, ca o metaforă pentru procesul de emanație; *cf.* Idel, *Kabbalah: New Perspectives*; pp. 182-183; *cf.* Ms. Vatican 294, f. 38a, unde coarnele de lăcuste sunt descrise ca *havaiot.* Despre *sefira Hokhmah* ca *hyle* în Cabala geroneză, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 427.

61. Ms. Vatican 294, f. 31a. Formularea nu este clară: *reșumot ha-havaiot.* Această sintagmă apare de mai multe ori, deci nu este o greșeală. Eu presupun că expresia *havaiot reșumot* se referă la stadiul de *havaiot* distincte, foarte probabil atunci când ele posedă o formă, și poate să reflecte un concept mai apropiat de esență. Despre *havaiot reșumot*, vezi R. Ițhak Orbul, *Commentary on Sefer Yetzirah*, p. 3; și Afterman, *Devequt*, pp. 203-204.

62. Vezi J.C.M. Van Widen, *Calcidius on Matter. His Doctrine in the History of Platonism. A Chapter in the History of Platonism* (Brill, Leiden, 1959), pp. 124-128.

63. Vezi R. Ezra, *Commentary on the Song of Songs*, p. 483. Vezi și *ibidem*, p. 505, unde R. Ezra recurge la expresia *beli perud*, adică „fără separație”. În școala lui Nahmanide însă se spune că fiecare *Ma'amar* din cele zece cuvinte creatoare a creat o *havaia*, iar *havaiot* sunt descrise ca *sefirot.* Astfel, *havaiot* sunt în mod necesar zece, sau mai puține, și nu se găsesc în *sefira Hokhmah*, ca în școala lui Ițhak Orbul. Vezi totuși Nahmanide, *Commentary on the Pentateuch*, ed. Chavel, vol. I, pp. 15-16; Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 244-249; și Elliot R. Wolfson, „By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic”, *AJS Review*, vol. 14, nr. 2 (1989), pp. 158-159. La Nahmanide și comentatorii săi, *havaiot* sunt legate de

cele șapte zile ale creației, referindu-se astfel la un nivel inferior din domeniul sefirotic, în comparație cu concepțiile existente în școala lui R. Ițhak Orbul. A se compara totuși cu pseudo-Nahmanide, *Commentary on the Account of Creation*, care urmează în privința acestui subiect școala lui Ițhak Orbul; *cf.* fragmentul în Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 100-101.

64. *Cf. Commentary on the Song of Songs*, pp. 483-484; Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 127, n. 60.

65. Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 29-30.

66. Vezi citatul din R. Ezra existent în *Meshiv Devarim Nekhohim*, ed. Vajda, p. 124. Vezi și *ibidem*, p. 125, unde întunericul înconjoară focul. Sursa pare a fi comentariul lui Rași la *TB*, *Hagigah*, f. 12a. Pentru simbolismul întunericului în culturile arhaice, vezi Mircea Eliade, „Le Symbolisme des Ténèbres dans les religions archaïques”, în *Polarité du symbole* (Brouwer, 1960), pp. 15-27.

67. Vezi și *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 93, unde totul este descris ca existent în gândirea divină, care este echivalentă cu *Hokhmah*, într-un mod despre care se spune că este *beli hefseq*, adică fără întrerupere. Vezi și *ibidem*, pp. 82, 104-105.

68. *Commentary on the Song of Songs*, p. 483.

69. Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 29-30. Trebuie menționat faptul că acest calambur *solet/pesolet* se află într-o scrisoare scrisă la Barcelona în prima parte a secolului al XIII-lea, în contextul unei controverse referitoare la o afacere obscură din familia lui Nahmanide. Vezi Bernard Septimus, „Conflictul privind autoritatea

publică în perioada controversei asupra cărților lui Maimonide”, *Tarbiz*, vol. 42 (1973), p. 400 (ebraică).

70. *Commentary on the Song of Songs*, p. 483. În al său *Commentary on the Talmudic Legends*, Ms. Parma de Rossi 1390, f. 115a, care este primul manuscris datat al acestui comentariu, R. Ezra pare a face distincția între a doua *sefiră* și un nivel superior, pe care îl numește *Mahașava tehora*.

71. Pentru viziunea despre *Beriy'a* ca referire la ceva chiar mai înalt decât „gândirea pură”, vezi R. Ezra din Gerona, *Commentary on the Talmudic Legends*, Ms. Vatican 294, f. 37b. În câteva alte cazuri din școala timpurie de Cabala a lui R. Ițhak Orbul, *Beriy'a* este un act de separare și purificare, bazat pe o falsă etimologie care leagă rădăcina *BR'* de rădăcina *BRR.* Vezi și interpretarea acestui verb de către R. Azriel, menționată *infra*, la n. 126.

72. Vezi și *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 484.

73. Probabil versiunea este eronată și ar trebui să fie „un singur principiu și o singură emanație”, potrivit variantei existente în R. Abraham Axelrod din Köln, *Keter Shem Tov.* Pentru o traducere în limba franceză, vezi Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone*, p. 50, care traduce ca *un ensemble et une émanation*, alegând deci „un” în loc de „alt” . Vezi și nota următoare.

74. *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 482. Acest fragment a fost copiat în R. Abraham din Köln, *Keter Shem Tov*, scris la începutul celei de-a doua părți a veacului al XIII-lea. Vezi versiunea publicată în *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 11. Se cuvine să subliniem că legătura dintre rău și purificare – verbul utilizat este *BRR* – există aici în mod explicit și a

influențat recurgerea lui E. Azriel la același verb. Vezi *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 104.

75. Vezi remarca lui Tishby în *Commentary on the Talmudic Legends*, pp. 85-86, n. 1. Vezi și, în anonimul *Comentariu despre cele zece Sefirot*, destul de timpuriu, copiat deja în 1298, existent în Ms. München 209, f. 37a. Pentru întuneric și „esențe”, vezi în fragmentul lui Ioan Scotus Eriugena, citat în Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, p. 242, n. 17, și Avicenna, așa cum îl comentează Pines, „«And He Called out to Nothingness and It was Split»”, p. 341. Despre *havaiot*, vezi și *ibidem*, pp. 267-268.

76. *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 483.

77. Vezi și *Commentary on the Song of Songs*, în *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 496.

78. Vezi și al său *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 311. A se compara și cu răspunsul cabalistic pseudoepigrafic tradus *supra*, cap. 1, „*Responsum* la rău al lui Pseudo-Gikatilla și gândirea divină”.

79. *Commentary on the Song of Songs*, în *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 482.

80. *Ibidem*, pp. 482-483. Acest text a fost parafrazat de Nahmanide în al său *Commentary on the Book of Job*, în *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. I, p. 69.

81. Adică pentru *sefirot*, care au fost menționate mai înainte în acest context.

82. Vezi epistola publicată de Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 32-33.

83. Pentru Cabala geroneză, vezi Idel, „Some Remarks on Ritual, Mysticism, and Kabbalah in Gerone”, *Journal for*

Jewish Thought and Philosophy, vol. 3 (1993), pp. 111-113; *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 141-142.

84. *Așer ben David: Opere complete*, p. 339.

85. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 276.

86. Despre acest cabalist, vezi, de exemplu, trimiterea la Scholem și Tishby de mai jos, iar mai recent Sed-Rajna, *Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, pp. 1-23; Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat*, pp. 148-154; și Afterman, *Devequt*, pp. 265-285.

87. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 141-142.

88. Ed. Abrams, p. 119, §§ 2-3.

89. Adică în partea de nord, așa cum vom vedea imediat mai jos.

90. Prima parte a versiunii este „A Lui este stăpânirea, a Lui este puterea înfricoșătoare!”, creând astfel o opoziție între prima parte și cea care este citată în text.

91. În ebraică *sam*, dar poate că o versiune mai bună este *sar*, adică „înger”, precum ceilalți doi îngeri menționați mai înainte, iar al treilea este cel care-i domină: *Makhri‘a.*

92. Versiunea nu este clară. Vezi corectura lui Tishby, *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 92, n. 10, care propune o plauzibilă versiune *KH ’Avir*, adică potențialul aerului. Fragmentul următor vorbește despre potențialitate și actualizare, ca gândire și, respectiv, ca faptă.

93. Vezi expresia *hitpașșetut ha-ruah*, care apare în repetate rânduri în Cabala geroneză. Vezi, de exemplu, R. Ezra, citat în Tishby, *ibidem*, p. 88, n. 2. Ea reprezintă expansiunea primei *sefire* în cea de a doua și rolul formativ pe care îl joacă această expansiune.

94. *Peșitut.*

95. *Ṣaqu‘a.* Vezi *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 92, n. 15, care propune o corectură indicată de Scholem, care sugerează să citim aici „înmagazinat”, *ganuz*, comparând cu *ibidem*, p. 94, n. 2. Totuși, această corectură nu este necesară, căci imediat după aceea cabalistul se referă la *Bolet*, care înseamnă „ieșit în evidență”, creând astfel opoziția între concavitate și protuberanță.

96. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 92.

97. Vezi ed. Abrams, p. 121. Despre aceste afirmații, vezi Weinstock, *Studii*, pp. 72-76.

98. Ed. Abrams, p. 123. Despre aceste paragrafe și sursele lor în gândirea lui Bar Hiyya, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 62-63, 74, 135, 149-151, 235; și, de asemenea, Dauber, „«Pure Thought»”.

99. Vezi Weinstock, *Studii*, pp. 72-76, care s-a ocupat de § 2 din *Bahir* și i l-a atribuit lui R. Azriel din Gerona.

100. Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”.

101. Cartea *Bahir*, ed. Abrams, pp. 193-195, § 109. Acest fragment a fost abordat de Scholem în repetate rânduri în cartea sa *Origins of the Kabbalah*, pp. 63-64, 148-149.

102. Urmând probabil *Sefer Yetzirà* 2:6, unde se spune că Dumnezeu a creat din *Tohu*, concretul, *mamaș.*

103. § 93, p. 179.

104. Au existat cercetători care au sugerat atribuirea scrierii cărții *Bahir* lui R. Azriel din Gerona. Vezi Mark Verman, „Reincarnation and Theodicy: Traversing Philosophy, Psychology, and Mysticism”, în Jay M. Harris (ed.), *Be’erot Yitzhak. Studies in Memory of Isadore Twersky* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2005), pp. 399-426.

105. *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, pp. 505-507.

106. Vezi al său *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 102.

107. Este plauzibil ca legătura dintre cele două declarații midrașice să se bazeze pe apariția formei ebraice *din* în mitul creației mai întâi prin atributul judecății, *middat ha-din*, și a formei aramaice *dein*, pronunțată în ebraică exact ca *din*, în mitul lumilor distruse.

108. *Cf.* și Ibn Nahmias, *Migdol Yeșu'ot*, p. 25.

109. *Genesis Rabba'* 28:4. Vezi și *supra*, cap. 2, „Câteva decadologii cabalistice ale răului și binelui”, fragmentul *in extenso* al cabalistului de la sfârșitul secolului al XV-lea R. Yosef Alcastiel, unde legătura dintre acest midraș și precedența răului este mult mai explicită.

110. Pe această temă, vezi *supra*, cap. 2, n. 67.

111. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 78, 105: *ha-ḫoșekh ha-maqqif*; și vezi Altmann, „The Motif of «Shells»”, p. 79.

112. Ms. Ferrara, *Talmud Torah* 1, f. 37b; Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 71.

113. Ms. Ferrara, *Talmud Torah* 1, f. 37b. Vezi Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 70, n. 1, unde au fost citate diferite variante existente în manuscrise. Eu utilizez versiunea din cel mai vechi manuscris pe care l-am identificat și care nu a fost utilizată de Sed-Rajna. Vezi și Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 57; și Martelle Gavarin, *Peruș ha-Tefilot Șel R. Azriel mi-Gerona* (teză de masterat, Hebrew University, Ierusalim, 1984), p. 22 (ebraică). Trebuie subliniat faptul că versiunea din versetul *Isaia* 45.7 este citată imediat mai jos, despre Dumnezeu drept creator al răului, contrar celor mai multe

versiuni din cărțile de rugăciuni evreiești, unde stă scris „creează totul”. A se compara cu recurgerea la termenul *mit‘allem* și într-un alt text de R. Azriel, publicat în Scholem, „Noi fragmente”, p. 207, și în *Șa‘ar ha-Șo’el*, publicat în R. Meir ibn Gabbai, *Derekh ’Emunah*, ed. Shatz, p. 30. Vezi și epistola scrisă de R. Azriel lui Burgos, publicată în Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, pp. 233-234. La p. 234, din nou expresia „binele care ascunde” apare în contextul luminii. La p. 236 de acolo, versiunea *mit‘allem* este interpretată ca *a acoperi*, în contextul celei mai înalte *sefire* înțelese ca *’Omen*. Pentru recursul la verbul rar *mit‘allem*, vezi nepotul lui Rabad, R. Așer ben David, în *Sefer ha-Yiẖud*, publicată în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 129. Mai multe despre lumina care ocultează în Cabala provensal-geroneză, vezi *infra*, în capitolul 4, în discuția mea despre textele lui R. Șem Tov ben Șem Tov.

114. Vezi *Șa‘ar ha-Șo’el*, ed. Shatz, p. 29. Vezi și *ibidem*, p. 30, unde se spune despre *’Ein Sof*: „și de vreme ce este *ne‘elam*, este rădăcina credinței și a ereziei”. Eu propun să citim credința și erezia drept corespondențe ale binelui și răului. Despre sursa și semnificația ultimei afirmații interpretate în mod diferit, vezi Pachter, *Roots of Faith and Devequt*, pp. 13-46. Despre *ne‘elam* la R. Azriel, vezi, de exemplu, *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 80, 116, n. 13.

115. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 103-104; și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 428, n. 149.

116. *Cf. Iezechiel* 47.3.

117. În *Comentariul la Sefer Yetzirà*, *Tohu* este indentificat cu acele *havaiot* care nu sunt distincte, iar *Bohu* cu acele *havaiot* care sunt distincte, ambele existente în a treia *sefiră*, înțeleasă ca legată de litere. Vezi *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 457. Vezi și *ibidem*, p. 459, și al său *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 82.

118. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 104-105. Vezi și Altmann, „The Motif of the «Shells»", p. 74; și Gavarin, „Problema răului", p. 41. *Cf.* și R. Ezra, *Commentary on the Song of Songs*, pp. 498-499.

119. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 82; și Gavarin, „Problema răului", pp. 40-41.

120. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 82.

121. *Ibidem*, p. 105; și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul", p. 120. Vezi și mai jos fragmentul care va fi citat din *Commentary on Sefer Yetzirah* al lui R. Ițhak Orbul.

122. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 105. A se compara cu viziunea potrivit căreia *Tohu* înconjoară lumea; *cf. Sefer Yetzirah* 1:11. Vezi și *ibidem*, pp. 78, 88, n. 2, 89, 92, 103. Subiectul împrejmuirii se află, cel puțin într-un anumit grad, chiar în citatul dat de R. Azriel din Platon, *ibidem*, pp. 82-83.

123. *Cf.* Scholem, *Kabbalah*, p. 392, care descrie viziunea lui Azriel despre nevoia de emanație ca „pe de-a-ntregul neoplatoniciană".

124. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 102, 105.

125. *Ibidem*, p. 105; vezi și R. Ezra din Gerona, Ms. Vatican 294, f. 31a, care a fost citat mai sus.

126. *Ibidem*, p. 89. Despre expresia *pesolet ha-Tohu*, „reziduurile haosului”, inexistentă în versiunea tipărită a comentariului lui R. Azriel, ca aparținându-i, probabil, lui R. Azriel, vezi discuția noastră de mai jos, din capitolul 4. A se compara însă cu *ibidem*, pp. 118-119, unde R. Azriel subliniază atât creația, cât și providența ca fiind legate de atributele credinței, bunătății și milosteniei.

127. Deși în discuțiile de mai sus nu există un termen tehnic pentru amestec, apare o dată, *ibidem*, p. 90, termenul *ta‘arovet*. Vezi și *ibidem*, p. 104, unde apar verbe legate de acest substantiv.

128. *Ibidem*, pp. 89, 105.

129. *Ibidem*, pp. 104-105. Vezi și *supra*, n. 69.

130. *Ibidem*, p. 100. Vezi și expresia „adâncul căinței” ca *Tohu* și a treia *sefiră* în R. Ițhak Orbul, *Comentariu la istorisirea creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 313, și în R. Ezra, *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat *ibidem*, p. 310.

131. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 85.

132. *Ibidem*, p. 105.

133. *Ibidem*, p. 82.

134. *Ibidem*, pp. 42, 82. Pentru importanța gândirii umane în ascensiunea la cer și operația teurgică de acolo, vezi *ibidem*, pp. 20, 39-40. Se pare că expresia „gândire pură” reprezintă la R. Ezra și Azriel a doua *sefiră*. Vezi *Sed-Rajna*, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 74; Dauber, „«Pure Thought»”; și Sed-Rajna, *ibidem*, nn. 4, 8, p. 103, n. 1, p. 30, n. 4.

135. Vezi *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 105; și Altmann, „The Motif of the «Shells»”, pp. 73-74, 78. Țin să

subliniez că termenul *qelippa*, într-un fel mult mai apropiat de modul în care recurge R. Yehuda ha-Levi la acest cuvânt, apare deja la R. Ezra, în *Comentariul la Cântarea Cântărilor*, p. 481, și în *Comentariul la legendele talmudice*, Ms. Vatican 294, f. 31a, deși sensul său puternic negativ nu există aici. Vezi și Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, pp. 185-186.

136. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 105. Mai explicit negativă este utilizarea termenului *qelippot* așa cum o găsim la contemporanul lui R. Azriel, R. Iacov ben Șeșet, în lucrarea sa mult mai răspândită *Sefer ha-'Emunah ve-ha-Bitahon*, publicată sub numele lui Nahmanide în *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 378.

137. A se compara cu o viziune existentă în *collectanea* din Cabala geroneză, citată de Tishby în introducerea sa la *Commentary on the Talmudic Legends*, p. XIX, unde atributul bun guvernează lumea timp de un mileniu, iar cel rău timp de un alt mileniu, înainte ca această lume să fi fost creată. Iată un alt exemplu de rău care precedă binele.

138. Vezi textul publicat de Scholem, „Noi fragmente", p. 215, și discuția lui din *Origins of the Kabbalah*, pp. 420-421 și n. 133; și traducerea în limba franceză a lui Sed-Rajna, ca o anexă la *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, pp. 142, 144. *'Efes* ca symbol pentru *Keter* apare și la R. David ben Yehuda he-Hasid, vezi *The Book of the Mirrors*, ed. Matt, p. 21.

139. Vezi *Commentary on the Song of Songs*, pp. 510-511; Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone*, p. 119; și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 421, n. 134. Despre procesul de *devequt* care duce la *'Ayin*, ca parte a

transformării sufletului, în Cabala timpurie, vezi Afterman, *Devequt*, p. 239 și n. 53.

140. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 421-425; vezi și Donald F. Duclow, „Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus' Erigena", *Journal of Religion*, vol. 57 (1977), pp. 109-123. Vezi Gabrielle Sed-Rajna, „L'influence de Jean Scot sur la doctrine du Kabbaliste Azriel de Gérone", în *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie* [colocviu] (Laon, 1975), pp. 453-463. Despre recurgerea lui Cordovero la acest termen, vezi Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 206-210.

141. Scholem, „Noi fragmente", p. 207. Prin recurgerea la termenul „domeniul lui *'Ayin*", eu presupun o anumită formă de spațiu presefirotic, care este sursa evoluțiilor de mai târziu. În literatura cabalistică se găsesc viziuni cu privire la „abisurile lui *'Ayin*", dar nu în contextele care tratează despre răul primordial, ci în cele care se ocupă cu răul făcut de ființele umane, adică de păcate. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 184-185.

142. Scholem, *ibidem*; și Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat*, p. 221.

143. Despre intenția de a crea lumea mai întâi cu ajutorul atributului judecății, *din*, vezi R. Așer ben David, în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 236.

144. Scholem, „Noi fragmente", p. 215, tradus în Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 143, și n. 1.

145. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 79. Vezi și, imediat după aceea, viziunea potrivit căreia atributul judecății este superior celor 71 de puteri. Despre

72 de nume care au fost emanate de *sefira Hokhmah*, vezi R. Ezra, *Commentary on the Song of Songs*, p. 481, și în *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 319, unde el vorbește despre numărul celor 71 de diferențieri sau separări efectuate în cuprinsul apelor cerești și despre cea legată de apele inferioare. În unele cazuri, în acest comentariu R. Ezra vorbește despre șaptezeci de nume, vezi *Commentary on the Song of Songs*, pp. 484, 488, iar întregul subiect merită un studiu separat.

146. Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 100-101. Această juxtapunere a *Facerii* 1.2 cu *Isaia* 45.7 reflectă o armonizare a două abordări biblice diferite, care la origine au fost poate chiar antagonice. Vezi *supra*, „Introducerea”.

147. Scholem, *ibidem*, p. 110.

148. Scholem, *Major Trends*, p. 27.

149. Vezi distincția lui Victor Turner între „polul senzorial” și „polul ideologic” al simbolului, în Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York, 1978), p. 247.

150. Despre *hyle* ca a doua *sefiră* la R. Azriel, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 428-429; *idem*, *Studii despre Cabala*, pp. 28-29, n. 84, și importanta notă de subsol a lui Tishby în *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 84, n. 4.

151. Despre acest cabalist, vezi în special Scholem, *Origins of the Kabbalah*, îndeosebi pp. 293-298; Vajda, *Recherches*, pp. 11-113, 321-384; Pedaya, *Name and Sanctuary*; Mark Sendor, *The Emergence of Provencal Kabbalah: R. Isaak the Blind’s Commentary on Sefer Yezirah* (teză de doctorat,

Harvard University, Cambridge, Mass., 1994), două părți; introducerea lui Abrams la versiunile de *Comentarii la istorisirea Creației*, în *Așer ben David: Opere complete*, pp. 302-303.

152. Vezi M. Idel, „Nahmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership”, în M. Idel, M. Ostow (eds.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century* (Aronson, Northvale, Ierusalim, 1998), pp. 28-36.

153. *Commentary on Sefer Yetzirah*, ed. Scholem, pp. 1, 13.

154. *Ibidem*, p. 1; și a se compara cu *ibidem*, p. 3; și Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, p. 241, n. 12.

155. *Cf. Genesis Rabba’* 1.2. Vezi și Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, p. 265, n. 131. *Cf.* R. Ezra din Gerona, *Comentariu la istorisirea Creației*, unde contemplarea Torei este asociată cu mitul lumilor distruse, în textul publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 325. Motivul oferit acolo pentru distrugere este că „toate lucrurile erau ascunse”.

156. Această viziune, ca fiind a lui R. Ițhak, este coroborată de al său *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 314, și de al său *Commentary on Sefer Yetzirah*, ed. Scholem, p. 3, discutat și în Afterman, *Devequt*, p. 204.

157. Adică R. Abraham ben David din Posquières, tatăl lui R. Ițhak Orbul. Vezi *Commentary on Sefer Yetzirah* al lui Ițhak Orbul, ed. Scholem, p. 11.

158. Adică Maimonide, a cărui carte este citată imediat după aceea.

159. *Hilkhot Yesodei Tora* II:10.

160. Vezi traducerea lui Shlomo Pines, *Moses Maimonides: The Guide of the Pexplexed* (Chicago University Press, Chicago, Londra, 1963), vol. II, pp. 262-263.

161. *Sefer ha-'Emunah ve-ha-Bitah̲on*, cap. 18, publicată în *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 409; nota de subsol a lui Tishby în *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 82, n. 3; Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*", pp. 265-267, și „Jewish Kabbalah and Platonism", p. 320, precum și pp. 326-327; și *idem*, „Maimonides' *Guide of the Perplexed* and the Kabbalah", pp. 199-201. Despre acest cabalist, vezi, mai recent, Gad Freudenthal, „The Kabbalist R. Jacob ben Sheshet of Girona: The Ambivalences of a Moderate Critique of Science (cca 1240)", în *Temps I Espais de la Girona jueva. Actes del Simposi Internacional celebrat a Girona, marc de 2009* (= *Girona Judaica*, vol. 5) (Girona: Patronat Call de Girona, 2011), pp. 287-301. A se compara cu interpretarea lui R. Ițhak ibn Latif a acestei viziuni platoniciene, așa cum a formulat-o Maimonide, *cf.* Heller Wilensky, „Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?", pp. 188-189, în special n. 26.

162. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, pp. 82-83.

163. *Commentary on Sefer Yetzirah*, ed. Scholem, p. 10.

164. Vezi R. Ițhak, *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Asher ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 316, precum și *ibidem*, p. 314. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 269-275. Pentru recurgerea la termenul *Mah̲așava Tehora* în fragmentul legat de R. Abraham ben David, tatăl său, în tratatul lui R. Șem Tov ibn R. Șem Tov, vezi textul publicat în Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 107,

și discuția noastră mai detaliată despre el în capitolul următor.

165. Vezi textul imediat următor importantei epistole a lui R. Ițhak către Nahmanide și Iona Gerondi, publicat în Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 9-11, existent în Ms. Vatican 202, f. 60b, și a se compara cu Ms. Parma, de Rossi, 1221, f. 110b.

166. *Commentary on Sefer Yetzirah*, ed. Scholem, pp. 10, 11.

167. Vezi *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, pp. 310, 313; și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 279, n. 169.

168. Acest recurs la termenul „cauză”, *sibbah*, se regăsește și în epistola lui R. Ițhak menționată mai sus, în Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 10, și în al său *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 315. Aici termenul filosofic *sibbah* este conceput ca sinonim cu adâncul/profunzimea, *‘omek*, un termen existent în *Sefer Yetzirà*.

169. Potrivit cu *Sefer Yetzirà*.

170. Aceasta pare a implica faptul că există și entități externe, desemnate ca *havaiot.* Aici ele sunt zece, în timp ce în scrierile discipolilor lui R. Ițhak par a fi mai numeroase.

171. *Commentary on Sefer Yetzirah*, ed. Scholem, p. 15. Vezi și al său *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 313. Vezi și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 277-278; și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 120. Vezi și discuția lui R. Ițhak *ibidem*, p. 6, despre răul viitor care cauzează ascensiunea prematură a celui drept, analizată în Idel, *Ben*,

pp. 655-656, și 667, n. 100. Vezi și *idem*, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 181-182.

172. *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 314. Despre profunzimea gândirii, vezi și *infra*, n. 218.

173. Ebraicul *'amar* este înțeles ca voință divină, probabil din cauza sensului arab al lui *'Amar*. Vezi Idel, „*Țințum*", p. 103, n. 18.

174. *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 338, unde există ipoteza că actul înfășurării este interpretat drept contemplare a entităților existente înăuntrul Torei, care este identică cu o putere divină.

175. Formula *ha-havaiot hayu* amintește de formula pe care am discutat-o mai sus, existentă la unii dintre discipolii lui R. Ițhak. Vezi *supra*, n. 44.

176. *Kol ha-devarim*. Versiunea alternativă citată acolo dintr-un alt manuscris este inferioară. Termenul *devarim* ca referitor la *havaiot* sau *sefirot*, nu la cuvinte, apare și în alte cazuri la R. Ițhak, de exemplu în al său *Comentariu la Sefer Yetzirà*, ed. Scholem, p. 6, precum și la R. Ezra și în geronezele *Comentarii la istorisirea Creației* publicate în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, pp. 340-341, și la R. Azriel din Gerona, de exemplu, *Comentariu la Sefer Yetzirà*, în *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 454. Vezi în special textele geroneze analizate de Afterman, *Devequt*, pp. 256-260.

177. *Comentariu la istorisirea Creației*, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 314. Vezi și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 428. Acest text amintește de

ultimul enunț zoharic existent în *Ra'aya' Meheimna'*, *Zohar*, III, f. 245b, unde este scris că în „secretele Torei se spune că înainte de a exista orice lucru au apărut *havaiot*, căci așa stă scris: «Să fie lumină! Și a fost lumină»". Fără îndoială că și aliterația dintre forma ebraică a lui *fiat* din *Facere*, *va-Yehy*, și *havaia* au declanșat această conexiune. Vezi și un enunț similar în același strat al *Zoharului*, *Tiqqunei Zohar*, f. 74a.

178. Vezi ed. A. Eisenbach (Ierusalim, 2004), p. 6. *Cf.* și *ibidem*, pp. 3, 144, unde „adâncul răului" este menționat în contextul celor zece *havaiot*. Acest termen apare în repetate rânduri în această carte, de exemplu din nou la p. 3. Vezi și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 281; și Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*", p. 261, n. 110.

179. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 144-146.

180. Vezi Abraham M. Haberman (ed.), *Shirei ha-Yihud ve-ha-Kavod* (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1948), pp. 21, 23, 26, 27.

181. Vezi Scholem, *Major Trends*, pp. 108-109; și Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*", p. 268.

182. Pentru divergențele dintre cele două școli, vezi *supra*, n. 27.

183. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 137-139.

184. Tishby, *Studii despre Cabala și ramurile sale*, vol. I, pp. 9-10.

185. Vezi Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 22.

186. Vezi Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, pp. 26, n. 11, 86, n. 8, 123, n. 5. Despre acest concept, vezi Amos Goldreich, „Teologia cercului Iyuun și o posibilă sursă a termenului «Ahdut Șava»",

Jerusalem Studies in Jewish Thought, vol. 6 (1987), pp. 141-155 (ebraică).

187. Vezi în special R. Ezra, *Commentary on the Song of Songs*, p. 483, unde *havaiot* sunt descrise ca emanate din *'afisa.* Vezi și *ibidem*, p. 482.

188. *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 84.

189. Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, pp. 73-74.

190. Vezi materialul citat de Tishby în ediția sa *Commentary on the Talmudic Legends*, p. 88, n. 2, și îndeosebi R. Ezra, *Commentary on the Song of Songs*, pp. 482-483. Țin să subliniez că, în discuțiile de mai sus, ca și în cea care va urma, nu am epuizat tratările acestor *havaiot*, multe dintre ele sub impactul lui R. Azriel. O tratare atât de elaborată ne-ar conduce mult dincolo de scopul prezentului studiu, care se ocupă de răul primordial. Vezi, de exemplu, anonimul *Commentary on the Ten Sefirot*, existent în Ms. Parma, Perreau II, 88, f. 152b, și un alt comentariu, aparținând aceluiași gen literar, existent în Ms. Vatican 441, f. 112a, sau Ms. Londra, British Library, 1074, f. 238a, sau *Commentary on Ma'arekhet ha-'Elohut* al lui R. Reuven Tzarfati, f. 183a.

191. *Meshiv Devarim Nekhohim*, p. 119.

192. Vezi Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat.*

193. Vezi în special *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 108.

194. Vezi John Whittaker, „Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute", republicat în *Studies in Platonism and Patristic Literature* (Variorum Reprint, Londra, 1984), XI, pp. 77-78, 82.

195. Vezi H.A. Wolfson, „Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas”, în lucrarea sa *Religious Philosophy* (Cambridge, Mass., 1965), pp. 27-68, care îi atribuie lui Filon din Alexandria ipoteza că ideile există în Logos. Vezi și W. Norris Clarke, „The Problem of Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism”, în Dominic J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought* (Norkfold, Virginia, 1982), pp. 109-127; și Audrey N.M. Rish, „The Platonic Ideas as the Thoughts of God”, în *Mnemosyne*, seria a IV-a, vol. VII (1954), pp. 123-133, unde este menționată, printre altele, o sursă neopitagoreică pentru ideile din gândirea lui Dumnezeu. Pentru o viziune aristotelică a existenței tuturor lucrurilor în Dumnezeu, vezi Solomon Pines, „Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ *Commentary on the Book Lambda* and Their Place in the History of Philosophy”, în J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk and Wirkung, Paul Moraux Gewidmet* (Berlin, New York, 1987), pp. 177-204, îndeosebi pp. 196-200.

196. Vezi Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 40 și n. 2, precum și cele scrise în „Introducere”, pp. 19, 22, ca și recenzia mea la această carte, în *Qiryat Sefer*, vol. 50 (1975), pp. 284-287 (ebraică), dar și studiul meu „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, p. 261, n. 110.

197. „Coaja precedă fructul”, pp. 121, n. 14, 130-131, n. 69.

198. Vezi Franz Rosenthal, „Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic”, *Orientalia* (NS), vol. 10 (1941), pp. 104-115, 383-95; *idem*, *The Classical Heritage in Islam* (Routledge, Londra, 1975), p. 40; și D.J. O’Meara, *Pythagoras*

Revived (Oxford University Press, Oxford, 1989), pp. 230-232. Despre Nemesius din Emessa, Ioan Damaschinul și Shahrastani, care îl menționau cu toții pe Pitagora, vezi Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky și G.H. Williams (Harvard University Press, Cambridge, 1973), vol. I, p. 357; vezi și Sa'id al-Andalusi, *Tabaqat al-umam*, trad. de G. Blachère (Paris, 1935), pp. 57-62; Bernard R. Goldstein, „A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source", *Centhaurus*, vol. 10 (1964), pp. 129-160.

199. Y.T. Langermann, „Studies in Medieval Hebrew Pythagoreanism", *Micrologus*, vol. 9 (2001), pp. 219-236. Despre *Versetele de aur* pitagoreice traduse din arabă în ebraică, vezi Martin Plessner, „Traducerea în arabă și ebraică a *Versetelor de aur* ale lui Pitagora", *Eshkoloth*, vol. 4 (1962), p. 58 (ebraică).

200. Vezi Meir bar Ilan, *Astrologia și alte științe printre evreii din Israel în perioadele romano-elenistică și bizantină* (Bialik Institute, Ierusalim, 2011), pp. 146-147, 208, n. 497, 215 (ebraică); Idel, *Ben*, pp. 315-318; *idem*, „Despre semnificațiile termenului «Cabala»: Între Cabala profetică și Cabala despre *Sefirot* din veacul al XIII-lea", *Pe'amim*, vol. 93 (2002), pp. 50-51 (ebraică); „Introducerea" mea la Johann Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah, De Arte Cabalistica*, trad. de M. și S. Goodman (The Nebraska University Press, Lincoln și Londra, 1993), pp. XI-XV; și articolul meu „Johannes Reuchlin: Kabbalah, Pythagorean Philosophy and Modern Scholarship", *Studia Judaica*, vol. XVI (2008), pp. 30-55; precum și Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, *passim*, îndeosebi pp. 77-83, 308-

309. Pentru o afirmație potrivit căreia *Sefer Yetzirà* însăși exprimă idei similare pitagorismului, un punct de vedere care a fost marginalizat în cercetarea modernă a acestei cărți, vezi Phineas Mordell, *The Origin of Letters and Numeral, According to Sefer Yetzirah* (Philadelphia, 1914, de fapt Breslau, 1914, de H. Fleichmann). Vezi în special concepția lui Filon din Alexandria potrivit căreia „în lume și în om decada este totul". *Cf. Questiones et Solutiones in Genesim*, 4.110.

201. Vezi Aristotel, *Metafizica*, A.5, 986 a22, și aceeași referire din nou în *Etica Nicomahică*, 1096 b5. Despre acest tabel, vezi materialul citat de Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. de Edwin Minar, Jr. (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972), pp. 51-52, îndeosebi n. 119, pp. 60-61, 282-283, 294-295, n. 89; sau Amstrong, „Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian", p. 35. Nu am găsit până acum o dovadă clară referitoare la cunoașterea acestui tabel în mistica evreiască, cu toate că Pitagora a fost menționat în repetate rânduri de cabaliști în alte contexte, cum s-a văzut în studiile menționate în nota anterioară. Singura referire cunoscută mie la acest tabel într-o sursă ebraică se află la rabinul italian de la sfârșitul secolului al XVI-lea ‘Azaria de Rossi. Vezi Joanna Weinberg, „Azariah de Rossi and Pythagoras, or What Has Classical Antiquity to Do with Halakhah?", în E. Baumgarten, A. Raz-Krakotzkin, R. Weinstein (eds.), *Tov Elem, Memory, Community & Gender in Medieval & Early Modern Jewish Societies: Essays in Honor of Robert Bonfil* (Bialik Institute, Ierusalim, 2011), pp. 183-184.

202. Burkert, *ibidem*, p. 52, n. 121.

203. *Ibidem*, p. 61.

204. Vezi Amstrong, „Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian”, pp. 35-36, 39-42.

205. Vezi R. Ezra, *Commentary on the Song of Songs*, p. 481; *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 79.

206. Vezi Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 129, n. 64. A se compara însă cu Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, p. 193, care afirmă că primul cabalist care a făcut-o a fost R. Ițhak ben Iacov ha-Kohen, care a trăit cu o generație mai târziu.

207. *Creation and the Persistence of Evil*, p. 122.

208. Vezi studiul meu citat *supra*, n. 37.

209. Pedaya, *Nahmanides*, pp. 125-126; Halbertal, *Concealment and Revelation*, p. 182, n. 8; și Wolfson, „Beyond the Spoken Word”, pp. 178-179. Vezi și Stroumsa, *Hidden Wisdom*, p. 125.

210. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 234-238; *idem*, *Studii despre Cabala*, pp. 20, 36, nn. 9, 12; Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 34, n. 4, și viziunea menționată în textul lui R. Azriel publicat de Scholem, „Noi fragmente”, p. 213.

211. Două studii cardinale au fost dedicate cărților și concepțiilor sale, iar ele trebuie semnalate: primul, al lui Scholem, care a fost decisiv pentru identificarea cărților sale și a facilitat astfel cercetarea concepțiilor așkenazi, fiind republicat și adus la zi în *Studii despre Cabala*, pp. 112-136; și studiul lui Georges Vajda, „Un chapitre de l’histoire du conflit entre la Kabbalah et la philosophie: La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 23 (1956), pp. 45-127. Vezi și

„Introducerea” lui Moshe Hallamish din ediția sa a comentariului lui Așkenazi, *Commentary on Genesis Rabba’*; Haviva Pedaya, „Șabat, Șabbatai și descreșterea Lunii – Conjuncția Sfântă, semn și imagine”, în H. Pedaya (ed.), *Mitul în iudaism = Eshel Beer-Sheva*, vol. 4 (1996), pp. 143-191 (ebraică); precum și Idel, *Golem*, pp. 119-126, și *Saturn’s Jews, passim*.

212. Vezi, de exemplu, teoria sa despre *coincidentia oppositorum*, în Așkenazi, *Commentary on Genesis Rabba’*, ed. Hallamish, p. 174, și al său *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 15c, 30a, precum și referirea la „toate *havaiot* cele ascunse, care se află în cuprinsul lui *’Ayin*”, existentă în *Commentary on Genesis Rabba’*, p. 176. Vezi și Vajda, „Un chapitre de l’histoire du conflit”, p. 93; și Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, p. 72, n. 5.

213. *Commentary on Genesis Rabba’*, ed. Hallamish, pp. 160-171.

214. *Ibidem*, p. 171; *idem*, *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 16a.

215. *Commentary on Genesis Rabba’*, ed. Hallamish, p. 186.

216. *Ibidem*, p. 171.

217. *Idem*, *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 21a. Vezi și Freedman, *Man and the Theogony*, p. 29, n. 7.

218. *Commentary on Genesis Rabba’*, ed. Hallamish, p. 188.

219. Presupun că termenul de aici este o acreție și cu toate că există în două manuscrise, într-un al treilea manuscris lipsește. Nu știu la cine anume se referă cabalistul: la un Infinit superior, care privește la *Keter* sau *’Ayin* și conținuturile sale, în scopul emanației, sau la ceva inferior.

220. Expresia *‘imqei ha-mahașava*, „profunzimile gândirii”, există și la Yosef Așkenazi, în *Comentariul la Sefer Yetzirà*, f. 36d. Vezi în unul dintre primele *Comentarii la istorisirea Creației*, cel al cărui autor este R. Ițhak Orbul, discutat mai sus pe lângă nota 170, publicat în *Așer ben David: Opere complete,* ed. Abrams, p. 314, unde *Tohu* este descris ca *‘omeq ha-mahașava*, „profunzimea gândirii”. În mai multe cazuri, termenul „profunzime” în contextul gândirii divine se referă la o anumită dimensiune problematică a conținutului existent acolo, așa cum este cazul în descrierea lui *Tohu* ca profunzime a pocăinței, la R. Ezra din Gerona. Se pare că în unele cazuri există o supoziție implicită că gândirea divină are un fel de dimensiune rea, o chestiune care a fost lămurită în moduri mai explicite într-o serie de discuții cabalistice despre rău și gândirea divină, citate în capitolul 1.

221. Despre statutul special al lui *Keter* la Yosef Așkenazi, vezi nota de subsol a lui Hallamish în ediția sa din *Comentariul la Genesis Rabba’*, p. 33, n. 27.

222. Trebuie spus că în scrierile lui Așkenazi termenii *havaia* și *havaiot* înseamnă și combinații ale literelor Tetragramei și, așa cum s-a văzut mai sus, chiar moduri ale imanenței divine. Vezi *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 20cd.

223. *Commentary on Genesis Rabba’*, ed. Hallamish, p. 32. A se compara cu discuția citată în Idel, *Golem*, pp. 138-142. Despre actul contemplației legat de gândirea divină, vezi fragmentul lui Iacov ben Șeșet, citat mai sus, și notele de subsol care-l însoțesc. Despre importanța recurgerii la termenul *he‘eder* în Cabala lui Cordovero, vezi Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 204-206. Permiteți-mi să subliniez că

existența a două puteri opuse, una creatoare și una distrugătoare, în cuprinsul gândirii divine amintește de dinamica dintre lumina plină de chibzuință și lumina lipsită de chibzuință, care corespund, respectiv, puterilor creatoare și celor distrugătoare, așa cum le găsim în teosofia lui Nathan din Gaza. Vezi și *infra*, cap. 5, n. 158. Despre aceste două concepte, vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 57-60; și Wirszubski, *Între rânduri*, pp. 157-159.

224. *Commentary on Genesis Rabba'*, ed. Hallamish, pp. 176, 186.

225. Vezi Idel, *Golem*, p. 120.

226. *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 32ab.

227. Ms. Cambridge, Or. 2116, f. 58b.

228. Pentru un astfel de exemplu care privește teoria întunericului primordial, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 334-335. Vezi observațiile lui Y. Tzvi Langermann, „Cosmology and Cosmogony in *Doresh Reshumot*, a Thirteenth-Century Commentary on the Torah", *HTR*, vol. 97 (2004), pp. 215-216.

229. Vezi, de exemplu, *Commentary on Genesis Rabba'*, ed. Hallamish, pp. 89-91, 96-97, 257-258, 262, 266. Despre discuția sa referitoare la *ibidem*, p. 40, vezi *infra*, Anexa 2.

230. *Ha-havaiot*. Despre sensul complex al acestui concept, vezi *supra*.

231. *Minhat Yehudah*, f. 19b. Vezi analiza lui Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul", pp. 124-125, iar pentru câteva alte aspecte ale răului în tratatul său de Cabala, vezi Jacobson, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought", pp. 114-118. Concepțiile lui Hayyat l-au

influențat pe R. Yosef del Medigo din Candia, ale cărui idei vor fi discutate în capitolul 5.

232. Așkenazi, *Commentary on Bereshit Rabbah*, ed. Hallamish, pp. 170-171, și al său *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 2d-3a, 21a.

233. Vezi Hayyat, *Minhat Yehudah*, f. 19b, a se compara cu sursa sa, în Ashkenzi, *Commentary on Sefer Yetzirah*, *ibidem*, f. 32d.

234. *Tiqqunei Zohar*, un fragment publicat în *Zohar*, I, f. 263a.

235. Simbolismul punctului care devine o linie, apoi un plan și, în fine, un corp solid, pentru a se referi la descendența emanației, este evident la R. Azriel și R. Iacov ben Șeșet, iar după ei la mulți alți cabaliști, ca de exemplu Cordovero, *'Or Yaqar* (Ierusalim, 1986), vol. 14, p. 177. Vezi și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 427; și Heller Wilensky, „Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?”, p. 207. Această imagistică are surse pitagoreice. Vezi John Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology”, republicat în *Studies in Platonism and Patristic Literature* (Variorum Reprint, Londra, 1984), IX, pp. 110-111, pentru o lungă listă a surselor grecești și elenistice; și M. Idel, „*Sefer Yetzirà* și comentariile ei în scrierile lui Abraham Abulafia, și ceea ce-a mai rămas din comentariul lui R. Ițhak din Bedreș, cu impactul lor”, *Tarbiz*, vol. 79 (2011), pp. 553-556 (erbaică). Vezi și *supra*, cap. 1, n. 170, și cap. 5, nn. 14, 175.

236. *Genesis Rabba'* 9.2, ed. Theodor, p. 68.

237. *Minhat Yehudah*, f. 115b; vezi și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 125. Chiar înaintea fragmentului, Hayyat îl menționează pe un anume R. Șmu'el ibn Șraga ca profesor al său, și este dificil să estimăm dacă el îl citează

pe acesta sau dacă avem aici propriul său punct de vedere. Nu știu cine este acest cabalist, dar un contemporan al lui Hayyat, care era activ în Italia, R. Yosef ibn Șraga, este bine-cunoscut. Pentru o discuție în care cei trei ani ai interdicției de a mânca fructe din copaci, potrivit Bibliei ebraice, sunt înțeleși ca timpul privațiunii, vezi *ibidem*, f. 171a.

238. Vezi Scholem, *Cabala lui Luria*, pp. 34-39. Pentru discutarea unei teme existente în acele pagini, vezi *supra*, cap. 2.

239. Vezi în special interpretarea dată de el pericopei *Facerii*, care este plină de discuții despre *havaiot*, în sensul cabaliștilor geronezi.

240. Nu pot aborda aici impactul concepțiilor cabalistice asupra anumitor forme de filosofii idealiste, îndeosebi asupra lui Schelling, care a fost familiarizat cu elementele Cabalei *via Kabbala Denudata* a lui Knorr von Rosenroth și, foarte plauzibil, chiar prin scrierile lui Jakob Böhme. Vezi, de exemplu, Xavier Tilliette, *Schelling: Une philosophie en devenir* (Vrin, Paris, 1970), 2 vol.; și materialul citat de Elliot Wolfson, *Aleph Mem Tau*, pp. 194-195, nn. 233, 235; *idem*, *Language, Eros, Being*, pp. 101-102. Vezi și *supra*, cap. 1, „Hegel despre gândirea pură și negativitatea absolută”.

241. Vezi Scholem, *On the Mystical Shape*, p. 58. De acest fragment ne vom ocupa mai jos, în „Observații finale”.

242. Vezi Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, pp. 14-25; și Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, pp. 58-59, 72-73, 108-109.

243. Pentru distincția dintre simbolurile naturale și istorice ale relatării creației în *Facerea*, valorificând categoriile lui

Mircea Eliade, vezi Jean Daniélou, *Essay sur le mystère de l'histoire* (Cerf, Paris, 1982), pp. 134-138; și, fără a-l menționa pe Eliade, observațiile destul de interesante din Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (Norton, New York, Londra, 1970), pp. 162-175. Despre simbolurile naturale, vezi și punctele de vedere existente în scrierile lui Mary Douglas, care a fost mai puțin interesată de aspectele cosmogonice ale Bibliei ebraice.

244. Vezi *The Perfectibility of Man* (Charles Scribner's Sons, New York, 2000), p. 79.

245. Vezi și *infra*, cap. 5, „O obliterare filosofică a răului primordial în lurianism".

246. Vezi în special în discuțiile care tratează despre Cain și Abel, și Isav și Iacov, în toate capitolele care vor urma. Pentru Isav ca o *qelippa*, vezi Hayyat, *Minhat Yehudah*, f. 142b.

247. Pentru o critică a reducerii de către Eliade a iudaismului la o religie istorică, vezi Idel, *Ascensions on High*, pp. 216-228; *idem*, „Some Concepts of Time and History in Kabbalah", în E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi* (Brandeis University Press, Hanovra și Londra, 1998), pp. 153-188; și *idem*, *Mircea Eliade: From Magic to Myth* (Peter Lang, New York, 2014), pp. 135-156. [trad. rom.: *Mircea Eliade. De la magie la mit*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2014 – n.tr.] Despre interacțiunea dintre istoric și natural, vezi *supra*, n. 244.

248. Vezi Idel, „Maimonides and Kabbalah".

*1. În versiunea românească a Bibliei, „…aduce la lumină ceea ce era acoperit de umbră” (n.tr.).

Partea a II-a

Elaborări cabalistice mai târzii despre răul primordial

Această parte a studiului nostru va reține câteva dezvoltări importante ale concepțiilor despre răul primordial în trei mari centre ale misticii evreiești. Capitolul 4 va trata despre anumite discuții tipărite și manuscrise, care au fost compuse între sfârșitul secolului al XIII-lea și expulzarea din Peninsula Iberică, precum și despre reverberațiile lor mai târzii. Capitolul 5 se va ocupa de centrul de Cabala din Safed, care a constituit un punct de cotitură în istoria Cabalei, iar o atenție specială va fi acordată diversității de atitudini pe care o prezintă scrierile lui R. Moshé Cordovero și R. Ițhak Luria. În fine, capitolul 6 va explora reverberațiile unor viziuni cabalistice anterioare în hasidismul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea din Europa de Est.

Accentul este pus în aceste capitole pe evoluțiile unor concepții care fuseseră formulate succint în primele stadii ale Cabalei și pe diferitele lor elaborări în cele trei mari centre menționate mai sus.

Capitolul 4

Puterile primordiale ale impurității și Cabala spaniolă

În primele trei capitole am văzut trei conceptualizări cabalistice diferite ale răului ca anterior principalelor procese sau chiar tuturor proceselor cosmogonice și teogonice. Distingerea și separarea acestor subiecte ce apar în respectivele discuții nu sunt un simplu proiect, ci au fost făcute mai sus euristic, pentru a evidenția posibilele afinități între sursele precabalistice și câteva dintre cele pe care le-am considerat a fi discuțiile cabalistice pertinente în scopul definirii unei alte istorii posibile a Cabalei. Desigur, asta nu înseamnă că textele precabalistice particulare discutate mai sus au fost sursele reale care i-au inspirat pe primii cabaliști, ci doar că existența lor dovedește preexistența unor idei a căror prezență poate fi stabilită cu ajutorul acestor fragmente, permițând astfel posibilitatea ca ele să nu fi apărut ca o inovație la cabaliștii medievali. Cu toate acestea, în multe alte cazuri, cele trei concepții diferite se găsesc laolaltă, cum am văzut deja în câteva texte discutate în capitolul 3. În acest capitol și în următorul voi prezenta numeroase alte texte ce

tratează despre subiectul principal al acestui studiu, răul primordial, unele dintre ele conținând laolaltă elemente din toate cele trei abordări.

R. Iacov ben Iacov ha-Kohen și fratele său, R. Ițhak ha-Kohen

Deși primele literaturi cabalistice au fost scrise în Provența și Catalonia și conțin mai multe discuții despre rău, inclusiv despre răul primordial, așa cum am văzut în capitolele anterioare, cele mai elaborate discuții generate de cabaliști au emanat de la niște autori castilieni, iar noi am văzut deja mai sus unele dintre ele, în capitolul 1. Aș dori să abordez acum, într-o manieră mai concentrată, alte tradiții cabalistice din acea regiune, dintre care unele au fost neglijate până acum în cercetarea de specialitate. Concentrarea asupra Spaniei, în special asupra Castiliei, este foarte importantă, căci ea pare a fi principala sursă a dezvoltărilor mai târzii din Cabala safediană, din șabatianism, frankism și hasidism, în ce privește teoria răului ca primordial. Alte centre de Cabala, ca Italia sau Bizanțul, nu prezintă interes dintr-o asemenea perspectivă, căci ele au produs propriile lor teorii, nelegate de Cabala spaniolă.

Într-o serie de studii capitale tipărite în anii 1930 în ebraică, Gershom Scholem a identificat, tipărit și analizat mai multe tratate aparținând lui R. Iacov ben Iacov ha-Kohen din Soria și fratelui său R. Ițhak ha-Kohen, care au trăit probabil o vreme în Béziers, precum și discipolului lor, R Moshé ben

Shimon din Burgos, cunoscut și ca Chinfa[1]. Perioada lor de maximă activitate este, probabil, 1250-1270, iar unul dintre discipolii celui din urmă, R. Todros ha-Levi ben Yosef Abulafia, a continuat să rămână fidel abordării lor în anii ’80, deși cunoștea, cum vom vedea imediat mai jos, și tradițiile geroneze. Din cauza interesului special al acestor cabaliști pentru teoriile ce tratau despre sursa și structura puterilor răului, Scholem i-a descris ca „gnostici”, iar acest epitet și-a lăsat de atunci amprenta asupra cercetării Cabalei care se ocupă de această școală[2].

Potrivit mărturiei lui R. Ițhak ha-Kohen, el și fratele său mai vârstnic au vizitat orașele din centrul Franței și au găsit acolo, ca și în unele orașe din Provența, documente vorbind despre structurile unor lumi demonice[3]. Deși există un bun motiv pentru a pune la îndoială unele aspecte ale acestei mărturii, ea coroborează totuși mărturiile pe care le-am văzut în capitolul 1, în mărturisirea episcopului Agobard din Lyon, și în capitolul 3, în mărturia lui R. Iacov ben Reuven, despre existența unor teorii ale răului primordial în Franța, înainte de apariția Cabalei.

În una dintre scrierile tipărite de Scholem ca aparținându-i lui R. Iacov ha-Kohen citim că Dumnezeu „construia lumi în gândul său și le distrugea”[4]. În acest context particular nu există nicio aluzie la apariția răului, dar ipoteza este că gândirea divină reprezintă un *locus* [și] pentru evenimentele care sunt legate de distrugere. Contrar acestei înțelegeri noetice a midrașului, cu paralele în ultimii doi autori analizați în capitolul anterior, țin să discut un fragment crucial al fratelui lui R. Iacov, R. Ițhak ben Iacov ha-Kohen. Potrivit acestui cabalist, numele arhanghelului căruia i s-au

încredințat oștile celei de-a treia legiuni de puteri demonice, considerate cele mai rele, este *‘Itiel*[5]. Această emanație de puteri malefice dure era destinată a fi nimicită la scurt timp după emanație. Dar apoi citim că acele legiuni erau de fapt lumi, sau o anumită formă de eoni:

> Acelea erau lumile despre care înțelepții, binecuvântată fie-le memoria, au spus că „El construia lumi și le distrugea”[6], iar în *Midraș Hazit*[7] fusese reprodus ca text doveditor versetul din cartea lui *Iov* [22.15]: „Cei care au fost măturați înainte de vreme, când un fluviu s-a rostogolit peste temeliile lor”, iar cel iluminat va înțelege. După distrugerea lumilor [...][8].

Menționarea celui de-al treilea rang al emanației – din cele zece – ca locul unde s-a petrecut distrugerea lumilor va deveni comună unora dintre discuțiile ce urmează a fi citate mai jos. În orice caz, se cuvine să atragem aici atenția asupra existenței unei viziuni paralele în teologia *Ismailia*, potrivit căreia transgresiunea este descrisă ca având loc la nivelul celei de-a treia emanații[9]. Presupun că numele *‘Iti’el*, ca referire la căpetenia oștilor demonice și legat de rangul al treilea, are legătură cu fragmentul din *Genesis Rabba’* care se referă la conceptul de timp, incluzând recurgerea destul de comună a *Ecclesiastului* la termenul *‘et*, care înseamnă „timp” în ebraică, așa cum s-a văzut mai sus, în „Introducere”. Nu încape îndoială că aici se face aluzie la o formă de doctrină secretă, după cum o arată referirea la cei iluminați.

R. David ha-Kohen: puterile precedente ale impurității

În mai multe manuscrise, cel mai important fiind Ms. Paris BN 859[10], se reproduc anumite tradiții care vorbesc despre emergența puterilor răului înaintea puterilor binelui. Aceste tradiții sunt în marea lor majoritate anonime, dar autorii câtorva dintre ele pot fi identificați[11]. Din diverse motive, pare plauzibil să-i atribuim diferitele formulări ale acestei teorii, pe care le vom traduce imediat mai jos, unui cerc de cabaliști legat de R. David ha-Kohen, un rabin catalan care a studiat cu Nahmanide și probabil și cu discipolii săi mai târzii, R. Ițhak Todros și R. Șlomo ben Abraham ibn Adret. R. David a servit mai târziu ca rabin în Toledo, începând din anii 1280 [12]. Era un cunoscut al cabaliștilor castilieni, iar mai târziu al lui R. Ițhak din Acra, așa cum vom vedea mai jos, iar învățăturile anonime din manuscrisul parizian pot reflecta, după părerea mea, discuții ale sale sau ale celor din anturajul său. Este evident că textele, limbajul și temele zoharice au influențat unele dintre tratările răului, dar presupun că materialul existent în manuscrise nu e doar o simplă compilație a unor concepții anterioare, ci există și discuții ce nu se găsesc în cărțile cabalistice de până atunci cunoscute mie. În orice caz, densitatea statistică a recurenței unor teme legate de natura răului în paginile relativ puține ale manuscrisului parizian este neobișnuită în sursele evreiești din acea perioadă. Dacă ipoteza mea referitoare la paternitatea fragmentelor anonime ce vor fi traduse mai jos, și pe care i-o atribui lui R. David ha-Kohen, este adevărată, înseamnă că avem acces aici la un interes pentru chestiuni legate de răul primordial într-o

perioadă care a fost formativă pentru compunerea literaturii zoharice.

Singurul caz în care un nume este legat în mod deschis de această viziune este o interpretare a unei teorii atribuite lui R. Azriel din Gerona, făcută într-o manieră care nu corespunde deloc tipului său general de Cabala. Permiteți-mi să citez numai partea care îi aparține, după părerea mea, lui R. David ha-Kohen:

> [1] Puterile impurității fuseseră emanate înaintea puterilor purității, așa cum stă scris [*Pilde* 25.4]: „Curăță argintul de zgură și turnătorul va face din el un vas ales" și [așa cum] stă scris [*Facerea* 36.31]: „Aceștia sunt regii care au domnit în țara Edomului, înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel". Iar aceste puteri domnesc în timpul nopții"[13].

Cum aici avem de-a face, în mod explicit, cu o interpretare a unui text anterior, iar conținutul ei corespunde fragmentelor care vor fi citate imediat mai jos din Ms. Paris, dar nu și viziunii lui R. Azriel, eu îi atribui extrasul [1] lui R. David ha-Kohen. Ceea ce este nou în acest fragment, în comparație cu viziunea proprie lui R. Azriel, așa cum am analizat-o în capitolul anterior, este recursul la tema regilor edomiți și apariția expresiei „puterile impurității". Prezența acestor două teme, existente în literatura zoharică, constituie, filologic vorbind, ceea ce este suspect și face ca atribuirea acestui fragment cabalistului geronez să devină problematică.

Țin să subliniez că recurgerea la termenul „impuritate" ca referire la puterile răului este larg răspândită în Cabala și constituie o legătură între speculațiile teosofice și cele

ritualiste, preocupate de categoriile purității și impurității. Din acest punct de vedere, discuțiile cabalistice de aici – și din numeroase alte cazuri – coroborează legătura dintre impuritate și rău, discutată în numeroase pagini din lucrarea lui Ricœur *Simbolistica răului*. Se cuvine să menționăm că legătura cu noaptea din acest fragment nu ține doar de conexiunea cu niște concepte nocive, ci și de faptul că noaptea vine înaintea zilei în modul în care evreii socotesc unitatea celor 24 de ore, constituind astfel o aluzie la precedența puterilor negative.

Altundeva, în aceeași *Collectanea*, citim, de data aceasta dintr-o sursă anonimă, că:

> [2] Puterile impurității au fost emanate înaintea puterilor purității, pentru că mai întâi au fost deslușite reziduurile[14], iar abia apoi au ieșit la lumină puterile purității, și așa stă scris [*Pilde* 25.4]: „Curăță argintul de zgură și turnătorul va face din el un vas ales" și așa este [cazul cu] Cain și Abel. Cain a ieșit primul din reziduurile din partea stângă, iar abia apoi Abel, din partea lui *Hesed*, și [la fel] este cazul cu Isav și Iacov. Și se spune că Isav a apărut din mizeria aurului și de aceea Isav îi era drag lui Ițhak, fiindcă Isav era din sedimentele vinului [*Șemarim*] lui Ițhak"[15].

Expresia „apărut din mizeria aurului" traduce o expresie analogă aramaică, *mi-zohamah di-dehavah nefaq*, ce sună ca o expresie tipic zoharică[16]. Sensul expresiei este legat de simbolismul teosofic care consideră aurul un simbol al *sefirei* judecății, *Gevurah*, care este legată și de Ițhak, din care Isav se înțelegea că emanase în cadrul unui proces de purificare[17].

Interesant este că un alt cabalist spaniol, R. David ben Yehuda he-Hasid, un mai tânăr contemporan al lui R. David ha-Kohen, îl descrie într-adevăr pe Isav ca *zohamat ha-zahav*, „reziduurile aurului”[18]. În orice caz, recurgerea la termenul *pesolet* în contextul purificării strămoșilor dând naștere mai întâi unui prim născut rău este un concept midrașic, care a reverberat în Cabala castiliană de la sfârșitul secolului al XIII-lea[19].

Într-o manieră mai elaborată, în altă parte din aceeași *Collectanea* citim:

> [3] El a luat puterile impurității înainte de [emergența] construcției [*Binyan*], pentru că atâta vreme cât exista haosul în lume, lucrarea firmamentului [*mele'khet șamayyim*] nu se putea vedea în lume[20], iar pentru că El l-a eradicat, adică reziduurile haosului și sedimentele sale au fost eradicate, lucrarea firmamentului a devenit vizibilă, iar aceasta este voința regelui, să nu i se amintească de numele gunoiului [*'Așppa*][21]. Într-adevăr, putem găsi aceasta[22] în cazul lui Cain și Abel, Cain a fost născut mai întâi, și la fel în cazul lui Isav și Iacov, și așa stă scris [*Pilde* 25.4]: „Curățǎ argintul de zgură și turnătorul va face din el un vas ales» și stă scris [*Facerea* 36.31]: „Aceștia sunt regii care au domnit în țara Edomului, înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel”[23].

Am tradus expresia ebraică *pesolet ha-tohu* ca „reziduurile haosului”, o expresie ce apare și în altă parte în *Collectanea*, unde se spune că „din reziduurile haosului, adică din *Teșuva*”[24]. Altundeva în colecția de învățături, expresia *pesolet*

ha-Teșuva, „reziduurile [ipostazei] pocăinței”, care reprezintă a treia *sefiră*, este utilizată pentru a indica originea puterilor impurității: „Fierul este [provenit] din puterile impurității, luat cum este din pulbere, pulberea fiind *Teșuva*, pentru că din reziduurile din *Teșuva* au fost emanate puterile impurității”[25].

În același sens citim altundeva, în același manuscris parizian:

> [4] Iar ceea ce s-a spus, că „El construia lumi și le distrugea”[26], este o aluzie la puterile impurității, care au fost emanate mai întâi și care au fost [apoi] abolite, iar despre acest subiect stă scris [*Iov* 22.16][27]: „Cei ce au fost măturați înainte de vreme, când un fluviu s-a rostogolit peste temeliile lor”[28].

Putem lega apariția verbului *boneh*, existent deja în midraș, de substantivul *binyan*, care apare în fragmentul 3. În ambele fragmente ideea pare a fi aceea că emanația celor șapte *sefirot* ale purității a fost precedată de o emanație a puterilor impurității. De fapt, cel puțin o dată în *Collectanea*, cabalistul menționează *binyan ha-‘olam ha-tohora* [*sic*], adică o construire a lumii purității[29]. Puterile impurității sunt descrise aici ca primindu-și influența de la *sefira* judecății[30]. Ar trebui să menționăm că, din nou, și în acest text, termenul *‘et*, „timp”, apare în contextul lumilor care au fost distruse.

Recurența expresiei *pesolet ha-tohu* în *Collectanea* arată că ea a servit ca termen tehnic. Eu nu am găsit-o în textele de Cabala catalană existente, dar ea apare într-o citare a lui R. Azriel din Gerona de către cabalistul castilian R. Todros ha-

Levi Abulafia. Acesta din urmă citează din *Comentariul la legendele talmudice* al celui dintâi, în mod absolut literal, iar într-unul din aceste citate i se atribuie lui R. Azriel un fragment care conține expresia „reziduurile haosului”, inexistentă în fragmentul citat în cartea cabalistului geronez[31]. Deoarece comentariul lui R. Azriel s-a păstrat într-un singur manuscris, este dificil să știm dacă Todros Abulafia a avut o altă versiune a textului cabalistului catalan sau dacă el a adăugat de la sine expresia. În orice caz, este interesant că R. David ha-Kohen, pe care l-am menționat mai sus, se referea la R. Azriel, pe de o parte, și era în contact cu R. Todros Abulafia, cum vom vedea în secțiunea următoare, pe de altă parte. Dacă sursa expresiei pe care o investigăm aici a fost cabalistul geronez, avem încă un exemplu al impactului teoriei provensal-geroneze a răului asupra Cabalei din Spania. În orice caz, eu văd unele afinități terminologice între aceste colecții de tradiții și comentariile legendelor talmudice ale cabaliștilor geronezi.

În mare, putem înțelege textele de mai sus ca descriind punctul de plecare pentru procesul creației celei de-a treia *sefire*, *Binà*, descrisă aici ca *Teșuva*, ca în multe alte cazuri la începutul Cabalei. Este interesant că o dată, în aceste *Collectanea*, citim că „oriunde [se produce] *nihil*[32] este o aluzie la *Teșuva*”[33]. Aceasta poate semnala emergența răului dintr-o instanță foarte înaltă, din divinul *nihil*. Din această *sefiră* puterile impure sunt emanate înainte de construcția *sefirot*, adică înainte de a fi emanate cele șapte *sefirot* inferioare, iar asta înseamnă că procesul de purificare începe la nivelul acesta și continuă la nivelul acelor *sefirot* inferioare, așa cum am aflat din unele texte de mai sus. Astfel, de exemplu, Ițhak a

fost purificat emanându-l mai întâi pe Isav. De aceea putem vorbi despre un proces mai cuprinzător, care nu este limitat doar la primul act de emanație, ci revine în cadrul unor acte emanative subsecvente: înaintea fiecărui act de emanație este necesar un act de eliminare a impurității. Însă această eliminare nu produce o purificare totală, de vreme ce nevoia unui act suplimentar de purificare apare iarăși, înainte ca următorul act de creație să se poată produce. De fapt, potrivit anumitor enunțuri din aceste *Collectanea*, chiar și în sânul ultimei *sefire* există puteri malefice[34]. Iată de ce, în această abordare se presupune un proces continuu de eliminare a materialului impur, un catharsis continuu, într-un mod care ne evocă îndepărtarea acelor părți din piatră a căror eliminare este necesară pentru a permite apariția unei sculpturi. Totuși, contrar similitudinii cu sculptura, deși eliminate, reziduurile sunt concepute ca menținându-și forma specifică și continuând să îndeplinească o funcție importantă și după îndepărtarea lor. Procesul continuu de respingere a răului presupune emergența unui sistem teosofic al puterilor malefice care corespunde sistemului sefirotic.

Permiteți-mi să reflectez la doi numitori comuni ai acestor patru citate: toate reprezintă încercări exegetice de a explica enunțuri canonice provenind atât din Biblie, cât și din literatura rabinică, o exegeză care a fost influențată de un principiu mai general, și anume acela că emergența puterilor malefice se produce înaintea celor bune. Este evident, de asemenea, că termenii „puteri ale impurității”, *ko<u>h</u>ot ha-tum’a*, și uneori „puteri ale purității”, *ko<u>h</u>ot ha-tohora*, se regăsesc în aceste fragmente. Ținând cont de acești numitori comuni și de faptul că toate aceste fragmente se găsesc în aceeași

Collectanea, sunt puternic înclinat să atribui aceste aserțiuni aceluiași cabalist, și anume lui R. David ha-Kohen sau cuiva din anturajul său. Se cuvine să menționăm că, în mai multe cazuri în *Collectanea*, alternanța dintre guvernarea puterilor pure și a celor impure pe durata diverselor segmente de timp servește drept un important principiu exegetic[35].

Deoarece discuțiile de mai sus tratează despre autogeneza divină, atât puterile pure, cât și cele impure reprezintă aspecte ale entității divine care au devenit bune și, respectiv, rele după separarea lor. Prin urmare, substanța divină este diferențiată în două sisteme teosofice paralele, deși diametral opuse. Pe cât de identică este structura lor, pe atât de radical diferă caracterul lor. După cum s-a văzut mai sus, emergența puterilor impure este rezultatul separării reziduurilor, înainte de emergența puterilor pure. Este vorba despre o diferențiere destul de materială implicată în viziunile lui R. David ha-Kohen. Paralelismul dintre sistemul binelui și sistemul răului nu implică însă o bătălie mitică și nici măcar un antagonism puternic. Relația lor este mai degrabă reglementată de o anumită alternanță în dominația lor asupra lumilor. Niciun nume demonic nu este menționat în contextul puterilor malefice, cum ar fi Samael și Lilith. Termenul mai degrabă neutru „puteri” exemplifică de fapt acest caracter non-mitic, care semnifică o abordare neconflictuală.

Cuplul de termeni antitetici *koẖot ha-tohora* și *koẖot ha-tum’a* reapare în scrierile cabalistice mai târzii ale lui R. Yosef Gikatilla[36] și în scrierile lui R. Menahem Recanati[37] și a avut o înrâurire profundă asupra terminologiei din domeniul răului în anumite forme ulterioare de Cabala sub impactul acestor doi cabaliști influenți, dar nu în mod necesar în ipostaza lor

de puteri precedente. Deosebit de evidentă este recurgerea la acești termeni în tratatele bizantine de la sfârșitul secolului al XIV-lea *Sefer ha-Qana* și *Sefer ha-Peliy'a*. Acest mod de a se referi la puterile răului, bazat nu atât pe principii cosmice, cât pe unele ritualiste, reflectă o încercare de a înțelege ritualurile cu ajutorul unei anumite cosmologii.

Mitul lumilor distruse din *Genesis Rabba'* a fost interpretat în multe feluri de cabaliști, așa cum am văzut mai sus în acest capitol și în primul. În această secțiune și în următoarea vom investiga o altă concepție de orientare filosofică, cea care gravitează în jurul creației ca actualizare și pe care o găsim tot în contextul unei viziuni cathartice, în una dintre învățăturile cabalistice conservate anonim în Ms. Paris BN 859. Acest codex conține fragmentul următor:

> „El creează lumi și le distruge", pentru că regele ceresc[38] a creat o lume total spirituală și pură, și totul era *in potentia*, dar lucrurile nu s-au revelat, iar El le-a distrus. El a creat o lume mai subtilă, dar nu atât de subtilă ca prima, și acesta este motivul pentru care lucrurile au fost relevate, căci ele erau numai în potențialitate, iar El a distrus-o. După aceea, El a creat această lume spirituală și materială, iar lucrurile s-au revelat în ea, și toate lucrurile au trecut din potențialitate în actualitate și au subzistat, iar acesta este motivul pentru care s-a spus: „Aceste [lumi] îmi plac, iar acelea nu mi-au plăcut"[39].

După cum am văzut în discuțiile anterioare din capitolul 1, interpretarea zoharică a fragmentului midrașic despre lumile primordiale care au fost distruse presupunea că deficiența era

legată de absența unei structuri masculin-feminin și de vărsarea seminței în van. Aici însă s-a oferit un alt motiv: spiritualitatea excesivă nu permite actualizarea potențialității, iar pentru persistența creației în forma sa actualizată este necesară o lume mai materială. Deși abordarea aristotelică mai comună, dominantă în Evul Mediu printre evrei, presupune superioritatea spiritualului asupra materialului, iar spiritualul este cea mai actualizată formă a existenței, aici se pare că avem o abordare diferită, care permite un rol mult mai pozitiv materialității, ca o condiție prealabilă pentru actualizare sau revelare. În orice caz, Dumnezeu este descris ca fiind satisfăcut de o lume a cărei existență este dependentă deopotrivă de domeniul material și de cel spiritual. Deși nu critică spiritualitatea în sine, modul de interpretare a midrașului de către cabalistul anonim optează totuși pentru rolul pozitiv jucat de un tip material de existență. În orice caz, necesitatea materialului pentru manifestarea spiritualului amintește de o viziune similară, existentă – cum vom vedea ceva mai detaliat în Anexa 1 – în zoroastrism. Și în orice caz, lumile anterioare au fost considerate implicit ca efemere, dispărând după distrugerea lor.

Eu văd acest fragment ca pe o reflectare a unei tradiții diferite de cele existente în cele patru fragmente traduse mai sus din același manuscris, de fapt chiar de la aceleași pagini. Aici avem o explicație de orientare mai filosofică, amintind de unele discuții din capitolul anterior, iar acest fragment nu recurge la terminologia puterilor impurității. Asta înseamnă că, încă din secolul al XIV-lea, diferite explicații ale semnificației precedenței răului au fost amestecate în același codex, care se inspiră din diverse școli cabalistice.

Mărturiile lui R. Ițhak ben Samuel din Acra

Un cabalist care s-a aflat într-un contact direct cu R. David ha-Kohen este mai celebrul R. Ițhak ben Samuel din Acra[40], iar despre relațiile lor vom spune mai multe în continuarea acestui paragraf. R. Ițhak cunoștea bine școala geroneză, ale cărei concepții le-am analizat în capitolul 3, fiind familiarizat totodată cu cele ale lui Nahmanide, precum și cu Cabala castiliană și cu unii dintre cabaliștii activi acolo, inclusiv cu anumite părți din literatura zoharică. El menționează, potrivit Cabalei din Sefarad – un termen care, în acest context, înseamnă provincia Castilia –, „gradele externe, a căror existență a precedat existența atributelor divine, sfinte și interioare, după cum știți din secretul [dictonului]: «El crea lumile și le distrugea»”[41]. Această diagnoză excepțională a interesului diferit care îi este caracteristic Cabalei castiliene, venind de la un cabalist care a călătorit ani mulți prin diferite centre ale culturii evreiești, are o pondere particulară. Pentru moment, se pare că aceasta este prima articulație a ceea ce va deveni mai târziu un dicton: „coaja precedă fructul”, care este preocuparea majoră a studiului de față. În altă parte, găsim în scrierile sale următorul fragment:

> Am auzit din gura evlaviosului R. David ha-Kohen, Dumnezeu să-l aibă în pază, că R. Todros ha-Levi, Dumnezeu să-l aibă în pază, îi spunea că există o mare problemă la marginea celor zece *sefirot*, din exterior, în jurul lor, care nu este simțită[42] de cabaliștii iluminați ce se ocupă de cele zece *sefirot*. Iar el n-a vrut să-i explice aceste cuvinte. După aceea însă, el[43] i-a spus: „Află că Nahmanide

la această chestiune făcea de fapt aluzie în pericopa *Naso’*, care tratează despre femeia adulteră (*Sotah*)”[44] [45].

Discipol al marelui cabalist geronez Nahmanide, R. David ha-Kohen a servit ca rabin la Toledo în anii 1280, fiind astfel oficial calificat pentru receptarea oricărei forme de cunoaștere esoterică de la Nahmanide. Deși interesat de Cabala, fondul său cabalistic catalan nu a fost, aparent, suficient pentru a-l introduce în teoria puterilor existente în afara sistemului sefirotic, conform tradițiilor castiliene, iar R. Todros ha-Levi Abulafia este reticent sau cel puțin ezitant când vine vorba să-i reveleze cunoștințele sale esoterice asupra acestui subiect, pe care le-a moștenit de la maestrul său, R. Moshé din Burgos. Dacă prima parte a discuției îl prezenta pe R. Todros ca fiindu-i superior lui R. David, vă propun să citim a doua parte ca o replică a acestuia din urmă dată primului. Deși nu este clar cine cui vorbește, voi lua aici termenul de referință drept răspuns dat de R. David lui R. Todros, ceea ce implică faptul că Nahmanide, a cărui Cabala îi era cunoscută lui R. David, făcuse de fapt aluzie la o anumită teorie a răului, dar a optat să se refere foarte succint la ea în *Comentariul la Pentateuh*, fără să-i divulge conținutul, așa cum făcea în numeroase alte cazuri[46].

Imediat după fragmentul de mai sus, R. Ițhak admite, urmând aparent din nou o tradiție a lui R. Todros, că „există mari cunoscători ai Cabalei care nu vorbesc despre altceva decât numai despre YHWH[47]. Iar ei s-au oprit[48] la cele zece [*sefirot*] ale purității și nu coboară mai jos”[49]. Potrivit acestei formulări, puterile răului sunt descrise nu ca precedându-le pe cele zece *sefirot* sfinte, ci ca fiindu-le inferioare. În orice

caz, așa cum a semnalat Yehuda Liebes, R. Todros Abulafia sugerează și el tradiții legate de teorii ale răului, cel mai probabil moștenite din surse neidentificate[50].

Una dintre cele mai fascinante discuții despre prioritatea puterilor impure în comparație cu sfintele *sefirot* se găsește într-o discuție a lui R. Ițhak din Acra altundeva în *’Otzar Hayyim*, reflectând, după părerea mea, aplicarea de către el a principiului anteriorității într-o manieră originală:

> Am văzut în fața mea pomul florilor care răspândea un miros frumos și care se numește în arabă iasomie [...], iar în ebraică se numește *havațelet*[51] [...] și i-am contemplat [...] culoarea și esența frunzelor, a mugurilor săi, adică ramurile sale, și am văzut în ele o aluzie la cele zece *sefirot* din *Belimah* [ieșite din Nimic] [...] și am văzut că albul lui nu e absolut, ci este amestecat cu puțină roșeață [...] așa e culoarea florilor sale. Iar când floarea-i ascunsă în coaja ei, s-ar putea s-o găsești roșie, o roșeață foarte pronunțată, adică pe această coajă a ei roșeața este pronunțată, dar ea însăși a ieșit albă, cum am spus mai sus, și, cu toate că este albă, codița ei rămâne roșie. Iar acum ascultă secretul la care fac aluzie toate astea: cele nouă frunze fac aluzie la cele nouă *sefirot*, de la *Hokhmah* la *Hokhmah*[52], iar floarea însăși face aluzie la *Keter*, căci din *Keter* au fost emanate [atributele] *Dim* și *Rahamim* [judecata și milostenia], ramurile exterioare și ramurile divine. Roșeața florilor care a precedat prin existența lor [*sic*] existența celor zece *sefirot* pure și sfinte din *Belimah*, și precedența pornirii rele asupra pornirii bune, așa cum se spune [*Facerea* 8.21]: „... pentru că cugetul inimii omului se pleacă la rău din

> tinerețile lui”, iar albul ei sugerează atributele divine sfinte. Iată ce-am văzut eu în această floare[53].

Fragmentul este total neobișnuit pentru literatura cabalistică în ansamblul ei. Nu este vorba despre interpretarea unui text canonic și nici nu este implicată aici vreo formă de speculație metafizică sau teosofică. Pentru prima dată contemplarea naturii, în acest caz a structurii unei flori, este cea care a suscitat discursul cabalistic. Evident, codul utilizat de R. Ițhak din Acra fusese deja articulat mai înainte, iar el credea în relevanța acestuia dincolo de interpretarea Scripturilor. Asta înseamnă că precedența răului nu era doar o chestiune de teosofie, de istorie – sacră, bineînțeles – și de antropologie, ci ținea și de structura însăși a naturii, cel puțin a anumitor aspecte ale sale.

O viziune care conecta într-adevăr răul cu prima manifestare divină, fără îndoială diferită de voința divină, considerată implicit a fi mai elevată, fără a menționa totuși gândirea divină, există la un contemporan, ceva mai în vârstă și mult mai bine cunoscut, al celor doi cabaliști menționați mai înainte, și anume la R. Ițhak ben Samuel din Acra. În comentariul său la *Sefer Yetzirà*, cap. 1, care urmează în termeni generali comentariul aceleiași cărți al cabalistului provensal R. Ițhak Orbul, de al cărui conținut ne-am ocupat mai mult în capitolul 3, citim:

> Se spune [*Sefer Yetzirà* 1:4]: „abisul binelui și abisul răului”, căci încă de la începutul voinței [divine][54] și de la prima emanație[55] au ieșit la iveală toate nevoile lumilor, un lucru și opusul său, cu toate că era un lucru simplu[*1]. Iar el nu a

spus că asta e imposibil, și despre prima lumină se spune, acolo unde s-a spus [*Facerea* 1.4]: „Și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric”, iar lumina se referă la bine și întunericul la rău. Și este tocmai ceea ce spune profetul [*Isaia* 45.7]: „El întocmește lumina și dă chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restriștei îi lasă cale” [...]. Iar aici el a spus că binele și răul sunt totuna, și n-ar trebui să ne-nșelăm spunând că sunt două puteri, Doamne ferește, de vreme ce toate izvorăsc din voința [divină], și cu toate că-i un lucru simplu, atât cât poate suporta înțelegerea omenească [...], iar în *Bahir* interpretarea a fost îmbunătățită, așa încât acolo se spune[56]: „...ea ne învață că din același loc din care El face să apară binele, El face să apară răul” și [tot acolo] se spune: „Eu sunt Domnul, care a zidit toate acestea![*2]”[57].

Ca și în alte cazuri[58], R. Ițhak din Acra este bântuit de problemele puse de anumiți filosofi pe care-i cunoștea, iar aici problema care se pune este cum au putut să apară dintr-o entitate simplă două contrarii[59]. Bazându-se pe două cărți clasice, *Sefer Yetzirà* și *Sefer ha-Bahir*, R. Ițhak recunoaște că soluția sa depășește înțelegerea umană. De fapt, conceptul de consangvinitate a binelui și răului este absolut evident. Ipoteza sa este că, dat fiind că cele două contrarii au apărut din același loc, și anume din voința divină, subordonarea lor atenuează riscul dualismului care amenință o astfel de viziune[60].

În pofida diferențelor dintre cele trei citate invocate mai sus, ele demonstrează rezonanța pe care au avut-o anumite tradiții anterioare asupra unor cabaliști care erau mult mai

puțin creativi, activi într-o perioadă ce poate fi descrisă ca „mozaică”[61].

R. Ițhak a dezvoltat subiectul menționat mai sus, oferindu-i însă diverse interpretări, într-un text care s-a păstrat sub anonimat într-un singur manuscris. Mai întâi, el vede în discuția din *Genesis Rabba’* o înțelegere simbolică a seriei de emanații succesive a celor zece *sefirot*, fiindcă cele superioare erau incomplete fără existența celor inferioare[62]. Aici însă chestiunea răului nu apare. Totuși mai târziu, în același tratat, citim:

> Când am ajuns la [chestiunea] soției lui Cain, care i-a născut acestuia concepând din sămânța lui[63], am văzut o aluzie la gradele exterioare și o aluzie la ceea ce au spus ei în fragmentul din *Qini* [!], „că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, construia lumi și le distrugea”, căci gradele exterioare sunt zece, iar suma celor trei [grade] superioare se ridică la unu[64], astfel încât ele sunt [împreună] opt, așa că versetele se referă la chestiunea seminției lui Cain, ai cărui urmași sunt opt, căci de la versetul [*Facerea* 4.17] „și a cunoscut Cain pe femeia sa [...]” până la „Adam a cunoscut iarăși pe Eva, femeia sa” [*ibidem*, 4.25], neinclus în opt, iată că ele fac aluzie la gradele exterioare, căci șapte dintre ele sunt corporale, iar de la Cain până la fiul său Lameh au fost șapte: Cain, Enoh, Irad, Mahaviel, Metusal, Lameh, Iabal, iar ei au fost distruși și au dispărut, și-au fost ca și cum n-ar fi fost. Iar asta face aluzie la ceea ce au spus înțelepții[65]: că Adam a fost dojenit [*nazuf*] pentru o sută treizeci de ani, și a dat naștere din prima Eva, care este Lilith, care este al zecelea dintre gradele exterioare, unor spirite rele care au

dispărut și s-au dus. Iar această [legendă] face aluzie la secretul din „El construiește lumi și le distruge” și face aluzie la sfânta emanație, potrivit secretului atributelor divine care persistă de-a pururi. Și [la] ceea ce s-a spus după seminția lui Cain, că «Adam a cunoscut iară și pe Eva, femeia sa” [*Facerea* 4.25], și mi s-a părut ca o aluzie la [sensul lui] „Cel Sfânt, binecuvântat fie El, construiește lumi și le distruge”, iar denumirea Celui Sfânt este Primul Om. Cum: *Mah ’Enoș* [*Psalmi* 8.5] *Mah ‘Adam* [*Psalmi* 143.3] și *Adam* este numele YHWH[66], iar asta este ceea ce s-a spus, că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, este numele *Adam Mah*[67], că el construia lumi; ce sunt lumile: ceea ce construia cu Prima Eva, spirite și demoni în forma unor fii, și-i distrugea, iar ei dispăreau. Asta însemna a construi lumi, și asta însemna a zămisli mulți fii, pentru că fiii înseamnă a construi lumea […], căci oricine cruță un suflet de-al lui Israel este ca și cum ar cruța o întreagă lume, iar oricine distruge vreun suflet de-al lui Israel este ca și cum ar distruge o întreagă lume[68]. Prin urmare, în timpul celor o sută treizeci de ani pe parcursul cărora Adam a dat naștere unor fii nevrednici, el construia lumi și le distrugea, pentru că ele nu constau în procreație. Asta potrivit înțelegerii mele limitate[69].

Așa cum am văzut în capitolul 1 de mai sus, mitul relației lui Adam cu prima Eva, deci cu Lilith, a fost asociat cu emergența unor puteri malefice înaintea celor bune, sub forma lui Agrimas, întâiul născut al lui Adam. Însă de data aceasta, interpretarea cabalistică a acestui mit în ansamblul său – mit pe care eu îl consider de extracție zurvaniană – este

reluată în sfera divină. Adam nu mai este primul om, ci divinitatea reprezentată de tetragramă, iar lumile, care sunt descendenții lui, sunt acum puteri cerești, bune sau rele.

Exercițiul exegetic, care extrage din structura internă a versetelor biblice: 7 + 1 = 8, ca număr al versetelor din *Facerea* 1.4 dintre nașterea celor două figuri, nu demonstrează doar ingeniozitatea interpretării, ci și faptul – chiar mai important pentru discuția noastră de aici – că ideea unei astfel de exegeze, că răul precedă binele, era deja activă în mintea cabalistului, așa cum am văzut și în cazul contemplării și interpretării structurii florii de iasomie, citat mai sus. Este posibil ca examinarea structurii Bibliei să provină dintr-o anumită formă de influență așkenazi, căci numai acolo simetria ocultă este crucială pentru exegeza ei. R. Ițhak din Acra cunoștea unele figuri așkenazi, printre care se numărau și profesori ai săi[70]. Astfel, dacă ipoteza mea este corectă, putem schița o scurtă istorie a mitului zurvanian în iudaismul medieval: ea cuprinde emergența midrașului târziu despre Agrimas, receptarea sa în tratatele așkenazi, migrația lui de acolo în Spania, cu pătrunderea lui aici în literatura cabalistică, așa cum am văzut în fragmentul lui R. Ițhak din Acra analizat mai sus, nu mai târziu de începutul secolului al XIV-lea, și, în fine, reverberațiile sale mai târzii, așa cum le-am văzut în capitolul 1, în Cabala lui Luria. Această traiectorie, care ocolește primele faze ale Cabalei, este interesantă pentru creșterea complexității ce caracterizează Cabala, pe măsura dezvoltării ei către sfârșitul secolului al XIII-lea, dintr-o mulțime de surse divergente. Iar asta arată că nicio istorie uniliniară simplă nu poate da seama de dezvoltarea anumitor teme în Cabala.

Ceea ce pare a fi caracteristic majorității fragmentelor discutate în acest paragraf sunt puternicele aspecte exegetice ale discursului. Este dificil de decis ce-a fost mai întâi: un principiu metafizic care a organizat discursul și s-a impus asupra diverselor texte doveditoare canonice, sau aspectele implicite ale anumitor cazuri din textele evreiești, care constituie motivul adoptării unui principiu mai general de explicare a textelor doveditoare. Întrebarea este ce principiu suprem domină discuțiile: tentația exegetică sau cea metafizică. În multe cazuri, nu întotdeauna este posibil să răspundem la o astfel de întrebare. Totuși, după părerea mea, în acest caz ipoteza metafizică influențează practica exegetică, iar nu invers. Oricum, pentru adepții acestor tradiții, un gen exegetic era considerat purtătorul unei abordări metafizice.

Contrar textelor care descriu punctul de vedere conform căruia răul provine din gândirea divină, așa cum s-a indicat *supra,* în capitolul 1, oricare ar fi rangul sefirotic al acestei gândiri, pasajele examinate în acest paragraf indică o serie de acte care au avut loc nu doar la un singur nivel. Cel mai important dintre aceste niveluri este *sefira* a treia, *Teșuva*, punctul de pornire a edificării construcției, adică a structurii celor șapte *sefirot* inferioare. Astfel, aceste învățături diferă într-un mod absolut, când este vorba de prima *sefiră*, de acea viziune a purificării care a început înainte de emergența purelor *sefirot*. Procesul cathartic, care aici este foarte evident, a fost delegat la un nivel oarecum inferior, la *sefira* a treia. Totuși, referirea la *sefira* a treia ca *Nihil*, un termen legat adesea de prima *sefiră,* arată că acest cabalist anonim s-a inspirat dintr-o sursă care vorbea, inițial, despre prima *sefiră*. Este un eveniment paradigmatic, care revine la mai multe

niveluri; catharsisul primordial nu este niciodată unul final, ci va fi reiterat la fiecare act de emanație. În ce măsură acest eveniment cathartic se produce și în evenimente non-emanative, adică în cele care au loc în domeniul non-divin, nu este clar.

Permiteți-mi să abordez acum o altă interpretare a mitului din *Genesis Rabba'*, existentă în prima versiune tipărită a comentariului lui R. Șem Tov ibn Gaon la secretele cabalistice pe care Nahmanide credea că le descoperise în *Pentateuh*, comentariu intitulat *Keter Șem Tov*, dar absentă de fapt din cele patru manuscrise mai fiabile ale cărții lui Ibn Gaon pe care le-am verificat[71]. Această ediție, tipărită de R. Yehuda Qoriat la Livorno în 1839, este plină de glose ce nu fac parte din textul original al lui Ibn Gaon, iar în una dintre aceste glose ulterioare citim:

> El spunea ceea ce [spuneau] înțelepții, binecuvântată le fie memoria: „suntem învățați că a existat o ordine a timpurilor mai înainte”[72], acesta fiind motivul pentru care a trecut astfel o *șemitta* de ani. Iar cel care spune că El construia lumi și le distrugea, [spune] că au trecut cincizeci de mii de ani, care sunt o lume. Și a existat o controversă între Înțelept [*he-<u>H</u>akham*], binecuvântată fie-i memoria, și Rabin, căci Rabinul a spus că lumile sunt unsprezece, optsprezece lumi de o mie, de cincizeci de mii de ani, căci se spune: „mii” de ani. Iar eu am văzut în „El construiește lumi și le distruge” un mare secret [referitor la] lumile spirituale [*‘olamot ru<u>h</u>aniyyot*], iar semnul este [*Iov* 22.15]: „care au fost măturați înainte de vreme” și „a existat o ordine a timpurilor”, și este la fel cum se spune: *„havaiot*

erau”[73], potrivit Cabalei pe care am avut-o eu, căci „El construiește lumi și le distruge” nu contrazice ceea ce spun înțelepții, binecuvântată le fie memoria, că a existat o ordine a timpurilor[74].

După părerea mea, există, juxtapuse în acest fragment, trei concepții cabalistice diferite care se ocupă de schimbările puternice în modul de a privi *sefirot*. Cabalistul anonim a primit o tradiție referitoare la *havaiot* care existau înainte de momentul emanației, o concepție caracteristică Cabalei geroneze din cercul lui R. Ițhak Orbul, așa cum am văzut în capitolul anterior. A doua tradiție își asumă teoria nahmanideană a unor unități cosmice ciclice de mii de ani, teorie ce se bazează pe tema distrugerii lumilor, din cauza unor evenimente astrologico-teosofice. Aceste procese de distrugere sunt legate numai de cele șapte *sefirot* inferioare[75]. Și, nu în ultimul rând, ipoteza că lumile sunt create și distruse, de care ne vom ocupa aici: având în vedere faptul că versetul din *Iov* este citat în contextul mitului din *Genesis Rabba’*, este plauzibil, așa cum a subliniat Farber-Ginat, să vedem aici impactul textului lui R. Ițhak ha-Kohen menționat mai sus. Mai mult, în opinia ei, mitul construirii și distrugerii reprezintă un proces care are loc la începutul emanației[76].

Nu cunosc identitatea rabinului menționat în acest fragment, la fel cum n-o cunosc pe aceea a autorului glosei care a fost inserată în cartea lui Ibn Gaon. Însă ceea ce mi se pare interesant în fragmentul anonim este comparația dintre diferitele procese care au loc în domeniul divin: emanația pornind de la rădăcinile preexistente acelor *sefirot* existente la cel mai înalt nivel al universului sefirotic în tradiția lui R.

Ițhak Orbul, procesele ciclice de emanație, ceea ce se leagă de cele șapte *sefirot* inferioare, potrivit școlii lui Nahmanide, și discuția castiliană despre construirea și distrugerea la un nivel chiar și mai înalt, probabil al primei *sefire*. Cabalistul a înțeles că aceste procese, oricât de diferite sunt de fapt, atât din punct de vedere istoric, cât și fenomenologic, nu sunt exclusive, ci pot fi integrate. Totuși, abordarea mea refuză să le armonizeze și cred că ar trebui să fim conștienți de sursele și tipurile structurale de bază ale ordinii care influențează cele trei concepții.

Permiteți-mi să subliniez încă o dată existența unui stil exegetic articulat, bazat pe concepția care este exprimată, de pildă, în dictonul „coaja precedă fructul”, pe la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea[77]. În mod curios, deși principiul există, articularea specifică a dictonului, utilizând termenul „coajă”, nu apare în scrierile lui. Formulat de cineva care era familiarizat cu Cabala zoharică și cu cercurile de cabaliști activi în Castilia la sfârșitul secolului al XIII-lea, stilul exegetic al lui R. Ițhak din Acra poate arunca o lumină asupra importanței, încă din secolul al XIII-lea, a răului anterior binelui în lumile superioare[78].

R. Șem Tov ben Șem Tov (cca 1380 – cca 1440): răul și retragerea divină

De fapt, una dintre cele mai captivante combinații ale teoriilor anterioare despre răul primordial cu alte teme cabalistice care

au avut un impact crucial asupra dezvoltării Cabalei teosofice este cea dintre teoria existenței primordiale a răului și actul retragerii divine. Această sinteză este evidentă încă de la începutul secolului al XV-lea în scrierile unuia dintre puținii cabaliști activi în Spania în acea perioadă, R. Șem Tov ben Șem Tov[79]. El a subscris atât la teoria despre răul care precedă binele în cadrul procesului teogonic, cât și la procesul retragerii divine cunoscute ca *țimțum*, ambele găsite în surse distincte pe care le copiază sau parafrazează. Pentru *țimțum*, principala lui sursă este *Comentariul la Sefer Yetzirà* al lui Nahmanide, unde acest concept este prezentat într-o manieră destul de explicită, și de unde a reverberat în câteva alte texte[80]. Caracteristic în acele texte – care au fost strânse din câteva manuscrise, publicate și analizate în studiul meu despre conceptul de *țimțum* –, este apariția sa la începutul procesului emanației, precedând-o de fapt, iar nu la sfârșitul ei, așa cum presupunea un text al lui R. Azriel din Gerona. În acele texte, retragerea este legată de emergența sau prezența întunericului.

Aș dori să examinez mai întâi interesul lui R. Șem Tov pentru tema răului primordial. În contextul unei discuții de teodicee, tratând despre relele de care au parte cei drepți, R. Șem Tov pune clasica întrebare teologică:

> De vreme ce Domnul Universului este absolut perfect, iar din esența Sa există totul, și din influxul care este emanat de la El, cum au apărut oare contrariile, și *Temurot*, și lucrurile malefice, și materia compozită, dintr-o [entitate] simplă?[81]

Răspunsul său este în primul rând fideist: la fel cum este imposibil, scrie el, să cunoști gândirea Dumnezeului perfect, tot așa este imposibil să știi cum de provine răul din binele absolut. În principiu, cele două puteri au fost create astfel încât să-și corespundă una alteia, pentru a permite răsplătirea unor fapte umane. Simetria este exprimată într-o manieră absolut clară, recurgându-se la versetele din *Ecclesiastul* și din *Pildele lui Solomon*, ca și la *Sefer Yetzirà*, precum și la teoria precedenței regilor edomiți, astfel încât subordonarea este absolut evidentă[82], ca și emergența contrariilor din impenetrabilul „abis al înțelepciunii cerești"[83]. Acest cabalist se cufundă de asemenea în viziunile zoharice despre lume, incluzând și câteva fragmente din *Tiqqunei Zohar*, și recurge și la diferitele concepții despre rău existente și în Cabala castiliană[84]. Într-un caz, el afirmă chiar că pedepsirea lui R. Akiva, un paragon al literaturii rabinice, este legată de un păcat pe care acesta l-a comis mai înainte, când „s-a lăsat atras de întuneric și de reziduuri, într-o primă fază" a existenței sale[85]. Aici, principiul transmigrației, care explică soarta rea a celui drept, este legat de înalta sursă a răului, o legătură existentă și în altă parte, în aceeași carte[86]. El ar fi trebuit să știe că gândirea divină se extinde în contrarii, și ar fi trebuit să evite păcatul. Acest vechi rabin era acuzat că nu a fost conștient de ceea ce cabalistul numește „judecata ocultă", *ha-din ha-ne'elam*[87]. Altundeva, într-un tratat anonim al lui R. Șem Tov, el explică semnificația „judecății oculte", ce se găsește în „lumina care ocultează" – *ha-'or ha-mit'allem*[88] –, identificabilă, foarte probabil, cu gândirea divină[89]. Presupunerea mea este că R. Șem Tov a moștenit și o versiune a tradiției lui R. Azriel, unde exista o identificare mai puțin

articulată a *sefirei* divine cu atributul judecății, o viziune pe care am descris-o în capitolul anterior. Conform cabalistului geronez, și el presupune existența unui întuneric primordial, superior probabil luminii care ascunde, atât lumina, cât și întunericul emanând din „întunericul primordial”[90]. Într-o manieră care amintește de R. Azriel, întunericul este descris drept locul în care se află „contrariile și *temurot*”, acolo fiind menționat și midrașicul *’așppa*, în contextul celor zece *sefirot* aflate în starea lor ascunsă[91]. La un moment dat, el se referă în scrierile sale la „sfinții cabaliști”, descriși ca vorbind astfel:

> Profetul a spus [*Isaia* 45.7]: „El a întocmit lumina și-a dat chip întunericului, El a făcut pacea și a creat răul”. După aceea El a plăsmuit lumina strălucitoare […]. El a creat întunericul […], lumina care ascunde, care este [prea] întunecată [pentru ca] să lumineze, iar din ea a fost emanat răul, adică din partea întunericului[92].

Deci atât întunericul, cât și răul care i-a urmat au fost create din lumina care ascunde, adică din prima *sefiră*. Rămâne totuși întrebarea: care este identitatea „sfinților cabaliști”? Eu presupun că unii sunt cei care au scris micile tratate ce fac parte din cercul *Cărții speculației*, în care apare conceptul de *întuneric primordial*, așa cum am menționat mai sus. Dar desigur, aceasta nu este întreaga istorie, de vreme ce viziunile lor sunt citate în mod expres, după fragmentul de mai sus, iar ele nu conțin ipoteza că puterea răului emerge din lumina care ascunde. Se pare că putem afla ceva comparând acest pasaj cu unul paralel, existent în fragmentul din Ms. Londra, British Library 771, unde cel menționat în contextul

descrierii primei *sefire* ca „lumina care ascunde” este R. Abraham ben David din Posquières, tatăl lui R. Ițhak Orbul[93]. Din acest paralelism aflăm că R. Șem Tov le atribuie anumitor cabaliști o legătură între lumina care ascunde și rău și, cu toate că expresia *lumina care ascunde* mai există și în alte contexte – puține la număr –, numai în școala lui R. Abraham ben David o astfel de legătură este plauzibilă. Se cuvine să subliniem că expresia *lumina care ascunde* apare și în cartea de largă răspândire a lui R. Azriel *Șa‘ar ha-Șo’el*, precum și în al său *Comentariu la liturghia cotidiană*, acesta din urmă fiind citat de R. Șem Tov[94].

Dacă această atribuire a legăturii dintre lumina care ascunde și răul primordial lui R. Abraham ben David este corectă – iar validitatea unei asemenea atribuiri necesită investigații suplimentare –, atunci ipoteza că și fiul său, R. Ițhak Orbul, a adoptat-o și a transmis-o discipolilor săi din Gerona, așa cum am discutat în capitolul anterior, devine mai plauzibilă. Ar trebui menționat faptul că R. Șem Tov ben Șem Tov a recurs într-adevăr la anumite formule caracteristice Cabalei geroneze[95], reunind astfel, poate pentru prima dată într-o manieră atât de cuprinzătoare, tradițiile cabalistice catalane și castiliene despre răul primordial, însă aproape deloc tradițiile teosofice ale literaturii *’Idra’* analizate în capitolul 1.

Pentru că ceea ce ne interesează sunt puterile răului, aflăm următoarele:

> Zicerea lui R. Eliezer, care a spus[96] că în gândire s-a produs creația lumii, și că El își grava totul în frunte, iar voi ar trebui să înțelegeți asta pornind de la limbajul din [*Ieșirea*

32.4]: „și l-a cioplit cu dalta» [*Va-Ițer ’oto ba-Heret*], iar asta vrea să spună că, așa cum cineva își imaginează în mintea lui, iar conform imaginilor interioare le face pe cele exterioare, la fel au fost emanate primele inteligențe într-o subtilitate extremă, iar cu ajutorul acelora au fost realizate cele exterioare, iar el a recurs, pentru a exemplifica aceasta, la un rege care voia să construiască un palat: până nu-i va grava fundațiile pe pământ, el nu va începe să-l construiască, și la fel este în cazul Celui Sfânt, binecuvântat fie El, căci El grava lumea, dar ea n-a subzistat până când El n-a creat *Teșuva*[97]. Această spusă este unul dintre cele mai profunde secrete ale Torei și [pentru] cine va îndrăzni s-o interpreteze într-o manieră clară. Dar în general, aflăm din ea că această lumină[98] este totul și că ea este temelia tuturor lucrurilor, și bune, și rele, și a tuturor contrariilor, în pofida faptului că ea însăși este simplă[99]. Iar acesta este motivul pentru care înțelepții au spus[100]: „Taci, taci, acesta este modul în care s-a înălțat în gândire”. Iar înțelepții lui Israel au primit o tradiție, aceea că aici se face aluzie la ascensiunea regilor neamurilor și la toate rânduielile lor, și acesta este motivul pentru care s-a spus [*Daniel* 2.21]: „El este Cel care dă jos de pe tron pe regi și Cel care îi pune”, și tot acesta este motivul pentru care domnia Edomului precedă întotdeauna domnia lui Israel [...], iar interpretarea este că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, construiește lumile[101] și le distruge, iar El le-a creat pe acelea și a spus: „Asta-mi face plăcere”, și anume că în gândirea divină există, ca o coajă în relație cu fructul, rădăcinile neamurilor și sistemul lor, iar ele sunt aidoma înțeleptului, care se gândește la născocirile false ale

> imaginației, dar nu acționează potrivit acelora. În mod similar s-au înălțat în gândire, din forța gândirii, forme care nu sunt vrednice pentru menținerea lumii[102], iar ele sunt sistemele neamurilor păgâne. Și tot așa a existat extincția [*'afisa*] înaintea acestei lumi prezente, potrivit [principiului de] cârmuire [a lumii], deși lumina o precedă potrivit cauzei și eminenței [sale]. Astfel, versetul spune „iar lumea era *Tohu va-Bohu* [și] întuneric, și a zis Dumnezeu: Să fie lumină!" [*Facerea* 1.2, 3][103].

O anumită comparație din acest fragment pare a-și avea originea la R. Șem Tov: comparația gândirii malefice a lui Dumnezeu cu ideile false care apar în mintea unui înțelept. Cabalistul oscilează între statutul efemer al acestor gânduri și faptul că ele sunt sisteme care aparțin păgânilor, adică ceva care cu siguranță nu este efemer[104]. În folosul discuției noastre din acest paragraf, înțelegerea precisă a sensului termenilor „extincție" și „întuneric" este foarte importantă. Niciunul dintre ei nu trebuie înțeles ca privațiune absolută. În cazul întunericului, versetul biblic este citat pentru a exemplifica principiul metafizic al răului dinaintea binelui, iar acest termen este cel asociat în altă parte a scrierilor sale cu natura entității legate de retragere. Aceasta se produce într-un lung fragment păstrat în câteva manuscrise, precum Ms. Londra, British Library 771, dar recurent și în altele, în formulări ușor diferite. Versiunea de la British Library a fost publicată în teza de doctorat a lui David Ariel[105] și republicată recent în colecția de scrieri cabalistice intitulată *'Amudei ha-Qabbalah*[106]. Numai în acest fragment R. Șem Tov creează o legătură între întunericul primordial, care reprezintă aici

prima *sefiră*, și procesul de retragere a slavei divine, așa cum îl găsim într-o importantă discuție din *Comentariul la Sefer Yetzirà*[107] al lui Nahmanide, un fragment pe care el îl citează *verbatim* în acest context[108], iar apoi scrie:

> Când s-a înălțat/întâmplat în gândirea pură să creeze lumea, Înțelepciunea Lui a stabilit [s-o realizeze făcând] față și spate, lumină și întuneric[109], binele și răul, materia și forma, și dimensiunea, măsura și limitarea, iar în conformitate cu ocultarea slavei cerești, a fost emanat întunericul primordial și, prin ocultarea influxului, s-a dat aspectul unui loc sumbru[110], care necesită lumina candelei pentru a lumina acele locuri, și acesta este motivul pentru care înțelepciunea pură și splendoarea pură au trebuit să dea forme acelor locuri[111].

Ocultarea – *hit‘allemut*[112] – slavei este o paralelă la expresia *țimțem ha-kavod*, adică „el a retras slava" dintr-un anumit spațiu, menționată aici la aceeași pagină. Acesta pare a fi un posibil sens al expresiei analizate mai sus: *ha-’or ha-mit‘allem*, adică lumina care este ocultată/ascunsă, sau lumina care ascunde, sau care se retrage, sau, dacă urmăm sensul existent în cercul *Cărții speculației*, poate chiar se înalță[113]. În orice caz, și în aceste scrieri lumina care ascunde este legată de întuneric[114]. De altfel, în continuarea acestei discuții cabalistul recurge de mai multe ori la verbul *țimțem*, într-un context similar:

> „Nu este nimic în afară de El"[115] [...]. Cum a inventat El lumea Sa [*‘Olamo*]? Ca un om care își cheamă la sine

> spiritul său[116] și se retrage el însuși, astfel încât o mică [entitate] va conține abundența[117], deci El și-a retras lumina în palma [*tefah*][118] Sa și lumea a rămas sumbră, iar în acest întuneric El a tăiat falezele și a cioplit rocile, ca să traseze căile care sunt numite minuni ale *Hokhmah*, așa cum stă scris [*Iov* 28.11]: „și tot ce era ascuns [*ta‘aluma*] a scos afară la lumină”[119] [120].

Sensul lui *ta‘aluma*, adică al ocultării, este explicat imediat după aceea ca un simbol al primei *sefire*. Presupun că aici cabalistul utilizează un joc de cuvinte: lumea, *‘Olam*, este înțeleasă a fi înnoită abia după eliminarea luminii și apariția întunericului din *ta‘aluma*[121]. Astfel, conceptul de *rău primordial* așa cum l-a formulat R. Azriel din Gerona cu două secole înainte ca R. Șem Tov să ajungă la deplinătatea activității sale este conjugat aici, probabil pentru prima dată, cu conceptul de *retragere*, un proces imaginat a avea loc în cea mai înaltă sferă divină. Cu alte cuvinte, Cabala geroneză din școala discipolilor lui R. Ițhak Orbul, care vorbea despre răul divin în cadrul procesului de limitare a infinitului atotcuprinzător, fără a menționa retragerea dintr-un anumit loc în acest stadiu inițial al emanației[122], a fost conjugată cu teoria nahmanideană a evacuării divinității dintr-un anumit loc primordial, o teorie care nu a recurs însă la o explicare a apariției răului primordial. În plus, R. Șem Tov era la curent cu terminologia literaturii legate de *Cartea contemplației*, unde chestiunile presefirotice sunt și ele prezente.

Multe imagini și concepte din ultimul citat au fost luate și din cercul de scrieri legate de *Cartea contemplației*, dintre care una, numită *Sefer ha-Yihud ha-’Ammiti*, vorbește despre

creația a două „surse”, una de lumină, iar alta de întuneric, care corespund, respectiv, cu *Rum ha-ma‘ala* și *H̱okhmah*[123].

Voi încerca să rezum abordarea reflectată în ultimele citate: mai întâi a fost un proces de retragere, apoi apariția întunericului, iar ambele procese au fost legate de prima *sefiră*; abia după aceea, în cursul fazei următoare, a avut loc apariția luminii, care este înțeleasă aici ca *sefira* a doua. Intrarea „luminii strălucitoare” în întunericul primordial este începutul creației lumii cu ajutorul divizării și separării unor entități existente deja în locul obscur. Continuarea celor trei evenimente primordiale într-un fragment este evidentă numai în materialul existent în manuscrisele menționate mai sus, dar nu și în *Sefer ha-’Emunot*, unica lui scriere sistematică, disponibilă în versiunea tipărită din 1556, într-o tipografie din Ferrara. Cum a ajuns sinteza acestei mulțimi de surse disparate, bazată mai ales pe cele două ramuri ale Cabalei geroneze, în atenția lui R. Iț̱hak Luria, și de ce a declanșat ea gândirea acestuia, așa cum o vom descrie în capitolul următor, nu ne este clar pentru moment. Totuși, pare perfect plauzibil faptul că, în secolul al XVI-lea, cabalistul a luat, fie din acest fragment, fie dintr-unul paralel, viziunea pe care a elaborat-o în bine cunoscuta teorie a lurianului *țimțum*.

Autorii de mai sus au fost cabaliști castilieni sau cel puțin au activat în Castilia. Acest tip de Cabala, gravitând în jurul unor dezvoltări din secolul al XIII-lea în special ale miturilor zoharice, a fost cel care a continuat să alimenteze creativitatea lumii Cabalei după expulzarea evreilor din Peninsula Iberică. Această verigă din dezvoltarea Cabalei este esențială pentru o înțelegere corectă a procesului care explică emergența unor teorii ale răului în Cabala safediană.

R. Meir ben Ezekiel ibn Gabbai: coaja precedă fructul

Voi trece acum la o serie de discuții scrise în afara Peninsulei Iberice, dar care reflectă punctele de vedere discutate acolo. Voi începe cu câteva concepții aflate în scrierile lui R. Meir ibn Gabbai, un cabalist de frunte expulzat din Spania, care scria în al doilea sfert al secolului al XVI-lea, în Imperiul Otoman, cărți influente, bazate în principal pe tradițiile cabalistice spaniole[124]. Așa cum a formulat R. Goetschel în mod pertinent chiar în titlul cărții sale, opera lui Gabbai este un *Discours de la Kabbale espagnole*, deși el era la curent cu (iar uneori chiar influențat și de) forme ale Cabalei înfloritoare în centrele din fostul Imperiu Bizantin începând din secolele al XIV-lea și al XV-lea.

Ibn Gabbai ar putea face parte din două istorii ale Cabalei: una lacrimogenă, care ar pune accentul pe contextul său istoric, în special pe expulzarea din Spania, însă niciodată menționată în cele trei cărți ale sale, sau, alternativ, din cealaltă istorie, a dezvoltării ideilor cabalistice în peninsulă. Ibn Gabbai este indubitabil un personaj conservator, care subliniază importanța îndeplinirii poruncilor, ca fiind capabilă să modifice domeniul divin, capabilă deci de ceea ce eu am propus să numim teurgie[125], iar referirea sa la antecedența răului în raport cu binele nu are nimic subversiv, căci el o înțelege esențialmente în termeni funcționali.

Deși era expus la puncte de vedere diverse despre rău, în special la ceea ce se găsea în cartea *Zohar* și la R. Yosef Alcastiel[126], este evident că predilecția lui are de-a face cu ipoteza că răul, adică coaja, precedă binele, adică fructul, fapt pe care îl citează de șapte ori în scrierile sale. De un interes

particular este afirmația sa că această precedență este „de la natură”[127]. Într-un fragment care reunește câteva discuții anterioare despre prioritatea răului în procesele teogonice și cosmogonice, el scria:

> „R. Yehuda ben Șimon spunea despre *Genesis Rabba'*[128]: Nu este scris: «Să se facă seară», ci: «Și s-a făcut seară», ceea ce înseamnă că existase o altă ordine a timpului mai înainte. R. Abbahu zise: Asta ne învață că El construia lumi și le distrugea, până le-a creat pe cele despre care a spus: «Acestea îmi plac, iar acelea nu mi-au plăcut».”[129] Ordinea timpurilor este *du-parțufin*[130], care sunt atributul zilei și atributul nopții, iar ele sunt puterea inferioară a Soarelui și puterea Lunii, de unde există timpul, deci [acești aștri] cerești sunt ordinea timpului [lumii] de jos. Iar cuvintele lui R. Abbahu sunt minunate, ascunse și foarte profunde, acesta fiind și motivul pentru care este aproape imposibil să vorbim despre ele așa cum trebuie. Dar plenitudinea acestei discuții mă determină să sugerez totuși câteva indicii subtile, aproape de-o exegeză. Minunata Înțelepciune celestă, gândirea Cunoscătorului Perfect, [a vrut să] aducă noutatea desăvârșirii, spre a desăvârși creatura, iar această desăvârșire însemna a le da [oamenilor] posibilitatea alegerii și liberul-arbitru, după Chipul și Asemănarea Lui, ca să-l imite pe El, punând în fața omului toate căile, iar el va alege, așa cum stă scris [*Deuteronom* 30.15]: „Iată, eu astăzi ți-am pus înainte viața și moartea, binele și răul”. Și pentru că așa este, iar fără de aceasta este imposibil să atingi desăvârșirea, el a văzut în minunata sa înțelepciune să creeze ființe noi din care să fie

rădăcinile binelui, iar din unele ale mai binelui[131], iar omul se va simți atras și își va întinde mâna spre ceea ce dorește, fără nicio constrângere. A creat ființe noi din care se trag viața și binele pentru oricine se inspiră din ele, și contrariile lor, adică cele din care se trag moartea și răul pentru oricine se inspiră din ele, iar acestea [din urmă] sunt ca o coajă pentru cele dintâi, și iată, coaja le precedă, căci ea ocrotește fructul; acesta e ascuns și interior, iar cealaltă este revelată și exterioară, iar cel ascuns și interior e mai apropiat și mai drag cauzei prime, binecuvântată fie Ea, iar omul a fost plămădit și desăvârșit din ambele, de aceea există în el [părți] revelate și părți ascunse, corporalul și spiritualul, spiritualul fiindu-i mai apropiat și mai drag, și există în el două dimensiuni, instinctul bun și instinctul rău, ca să ne referim la rădăcinile lor, iar instinctul rău a avut prioritate în timp, căci la fel a fost și cu sursa din care a fost emanat, și ea a fost precedentă. Iar în relatarea creației aceasta se reflectă în secretul lui „*Tohu va-Bohu*”, căci lumile au fost create din el, iar *Tohu* l-a precedat pe *Bohu* și întunericul [a precedat] lumina [...]. Și cum aceste lumi au fost create din *Tohu*, ele n-au persistat, căci atâta vreme cât forma omului nu fusese revelată încă în cer, și nu fusese constituită încă din [elementele] masculin și feminin, [în poziția] față în față[132], nu a putut exista nicio ființă. Iată de ce El a distrus acele lumi, pentru că în ele nu exista constituția clădirii[133]. Constituția constă în revelația formei, a cărei revelație este desăvârșirea și corectarea. Iar la începutul existenței lor existau criminali[134], puteri contrare care distrug ființa bună, iată de ce El, binecuvântat fie, a văzut că prin aceia existența

> nu putea să fiinţeze, şi tocmai acesta este sensul spusei „ele nu mi-au plăcut” [...], căci totul depinde de gândirea celestă, pe care nicio gândire n-o poate sesiza[135].

Avem aici un mod de gândire clar teleologic: atingerea perfecţiunii umane ar fi cu neputinţă fără posibilitatea alegerii libere, iar alegerea între bine şi rău necesită o polaritate cosmologică, şi aceasta, la rândul ei, necesită supoziţia existenţei unei polarităţi superioare, teosofice. Aceste trei tipuri de polarităţi: în comportamentul uman, în structura cosmologică şi în cea teosofică, implică deci o polaritate sexuală clară a masculinului şi femininului, a căror existenţă este descrisă ca strict necesară pentru existenţa însăşi a realităţii. Toate aceste afirmaţii sunt avansate într-o lungă serie de texte, biblice, rabinice şi implicit cabalistice, care servesc ca texte doveditoare pentru această ipoteză fundamentală. Fireşte, o astfel de întreprindere exegetică este sortită a fi artificială, pentru că este dificil să organizezi surse scrise pe parcursul unui interval de timp atât de lung, în aşa fel încât să servească într-adevăr drept nişte texte doveditoare serioase, cu atât mai mult în fragmentul precedent, unde principiul priorităţii în timp a răului faţă de bine se înţelege că guvernează întregul discurs. Astfel, de exemplu, polaritatea sexuală, care presupune că factorii feminini sunt răi, iar cei masculini sunt buni, nu funcţionează în parametrii relatării biblice a modului cum au fost creaţi oamenii în *Facerea*, o chestiune care a fost trecută cu vederea, fără a fi măcar menţionată.

Ţin să subliniez natura funcţionalistă a modului în care înţelege Ibn Gabbai răul care precedă binele. De fapt,

precedența este imaginată a se referi la funcția ocrotitoare a cojii, atenuând astfel dimensiunea frapant negativă a răului. În fragmentul de mai sus nu există nicio temă cathartică, absolut niciun subiect legat de purificare nu este menționat aici, iar principalul efort al cabalistului este să formuleze o anumită viziune despre om, a cărui libertate de alegere este asigurată de structura polară însăși a existenței. Totuși, într-un alt fragment din aceeași carte putem discerne o astfel de temă, cu toate că și aici structura globală este funcționalistă:

> …secretul materiei e cunoscut acelor înțelepți ai adevărului: căci acea parte a Torei care se numește a poruncilor negative te avertizează să nu te angajezi în niciuna dintre ele, ca să rămâi la distanță de impuritate. Secretul este zgura care a fost purificată și eliminată, din care se trag toate soiurile de dorințe și plăceri ale oamenilor, care sunt obstacole […] și, de vreme ce coaja precedă fructul, iar întunericul precedă lumina, este necesar să preceadă teama de păcatul legat de acea parte, potrivit secretului [versetului din *Facerea* 25.25]: „și cel dintâi care a ieșit era roșu” și fructul său este roșu […] și el precedă omul, încercând să-l facă să păcătuiască[136].

Se pare că aici avem o legătură semnificativă între rău și poruncile negative, care funcționează ca o formă de instrumente apotropaice. Altundeva găsim o altă încercare de a descrie contrariile ca fiind create deopotrivă de Dumnezeu, ilustrând precedența răului și conceptul de perfecțiune:

> El a început spunând că [*Isaia* 45.7]: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restriștii [*id est* răului] îi lasă cale. Eu sunt Domnul, Care fac toate acestea”. El a spus că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a creat contrariile, în pofida faptului că El nu se schimbă[137], iar aceasta este perfecțiunea creației[138], căci El a creat lumina din care [provin] viața, și binele, și existența eternă [...] și El a creat întunericul din care [provin] moartea, și răul, și corupția. El a creat pacea, extrasă din acea lumină care este atributul păcii, iar din întuneric – atributul răului[139]. „Eu sunt Domnul”, în pofida faptului că El nu poate fi conceptualizat ca schimbându-se, El a făcut toate acestea, și [tot] El este cauza contrariilor, dar El nu se va schimba și nu se va multiplica din cauza lor[140].

Potențialul conflictual al contrariilor este atenuat de ipoteza că ele contribuie la perfecțiune, pe de o parte, o chestiune la care vom reveni imediat mai jos, și de faptul că ele sunt generate de o divinitate care nu este afectată de diversitatea efectelor, pe de altă parte. Aici conceptul de subordonare a binelui și răului este evident, precum și conceptul de perfecțiune incluzivă.

Potrivit unei scurte discuții dintr-o altă carte a lui Ibn Gabbai conformă viziunilor *Zoharului*, în viitor fructul va preceda coaja, iar atunci interiorul va fi primul revelat[141]. În orice caz, și Ibn Gabbai se referă la noțiunea de *țimțum*, dar numai o dată[142], și nu speculează pe marginea unei eventuale legături între rău și retragere, deși cunoștea probabil fragmentul din Ms. Londra, British Library 771[143].

O discuție foarte importantă despre rău se găsește în a treia și ultima carte a lui Ibn Gabbai, *Derekh ’Emuna*. Aceasta este un comentariu al lucrării lui R. Azriel din Gerona *Șa‘ar ha-Șo’el*, unul dintre cele mai răspândite tratate din literatura Cabalei timpurii. Comentând a treia chestiune, care tratează despre imperativul credinței în cele zece *sefirot* în cartea lui R. Azriel – în comentariu, ea este considerată a doua chestiune –, Ibn Gabbai aduce argumentul că ele sunt necesare pentru apariția diferențierilor între creaturi, o multiplicitate imaginată a fi necesară pentru revelarea deplină a divinității:

> Fiindcă fără creaturi slava n-ar putea fi percepută, de aceea a fost necesar și [procesul] emanației […]. Slava Sa, Unitatea Sa, divinitatea Sa vor fi astfel revelate și văzute de creaturile Sale, iar acesta este motivul pentru care au fost necesare zece enunțuri în relatarea creației, corespunzând celor zece *sefirot*, căci toate diferențele dintre creaturi, așa cum au apărut în gândirea lui pură, în perfecțiunea creației există în această figură […], căci din simplitatea extremă ieșea numai simplul […] și astfel recunoașterea slavei Infinitudinii nu se producea […]. Căci slava Sa este văzută și revelată numai creaturilor care sunt [constituite] din materie, cuprinzând toate aspectele și moravurile […]. Înțelepciunea Sa a înțeles că [este necesar] să creeze existențe noi, care cuprind [în ele însele] două lucruri, binele și răul, pentru că, prin intermediul lor, slava Sa și divinitatea Sa vor fi revelate. […] iată rădăcina tuturor diferențelor și schimbărilor de moravuri în scopul corectării creaturilor, întru perfecțiunea creației, așa cum s-a înălțat ea în gândirea pură[144].

Nevoia de recunoaștere a slavei divine necesită alcătuirea unor creaturi din bine și rău, iar aceasta este imposibilă până nu este emanat un sistem gradual de zece *sefirot*, responsabil de apariția diferențelor dintre creaturi, dar și de alcătuirea creaturilor din bine și rău. Este evident că răul face parte din creaturi și nu din divinitate, dar, pe de altă parte, întreaga structură este descrisă ca prevăzută chiar dintru început de gândirea divină, ceea ce înseamnă că ea se afla deja acolo. Înseamnă însă și că răul, care va apărea mai târziu, e sortit să apară chiar dintru acest început. Accentul pus pe nevoia de recunoaștere a divinității de niște ființe inferioare este absolut evident și repetat, și este considerat ca făcând parte din perfecțiunea creației. O anumită formă de pan-armonism este necesară pentru automanifestarea divină. Astfel, avem o viziune similară celor investigate în capitolul 1, „Gândirea divină, perfecțiunea și răul: R. Moshé din Burgos și R. Yosef Angelet", care tratează despre rău ca necesar pentru perfecțiunea creației, dar aici ipoteza este că această perfecțiune este necesară și pentru revelarea deplină a perfecțiunii divinității. Înseamnă că, fără preexistența contrariilor binelui și răului, nicio revelație perfectă nu este posibilă, o problemă pe care o vom discuta din nou în contextul hasidismului, în capitolul 6 de mai jos. Într-un fel, această nevoie de rău din motivul unei autorevelări amintește de Jakob Böhme și, urmându-l pe acesta, de punctul de vedere al lui Hegel cu privire la necesitatea negativității și răului pentru revelarea divină și pentru procesul dialectic. Conceptul de *Entäusserung*, de externalizare, care se înscrie în cadrul autodeterminării divine, pare să provină și el dintr-o discuție

cabalistică, similară cu ultimul fragment al lui Ibn Gabbai, deși un impact al lui Böhme trebuie luat și el în considerare, precum viziunea sa despre Dumnezeu ca voință de revelare, o chestiune care a fost tratată pe scurt la sfârșitul capitolului 1.

Permiteți-mi să subliniez continuitatea discuțiilor lui Ibn Gabbai în raport cu fragmentele anterioare analizate în acest capitol. În pofida evenimentului tragic al expulzării din Spania, este destul de dificil să discernem o diferență semnificativă între concepțiile sale și cele ale cabaliștilor spanioli care scriau în Peninsula Iberică: modul în care tratează el originea răului constituie mai degrabă un rezumat sofisticat al unor concepții anterioare, iar nu atât o întrebare referitoare la ceea ce se întâmplă în istorie și cu atât mai puțin un răspuns la vicisitudinile istoriei. Iar discuțiile sale despre natura răului nu joacă nici ele un rol mai important, cantitativ vorbind, în cele trei cărți de Cabala al căror autor a fost.

R. Matatiyahu ben Șlomo Delacrut

Cei mai mulți dintre cabaliștii menționați mai sus sunt de origine spaniolă, unii fiind activi în Spania, alții continuând tradițiile cabalistice spaniole după expulzarea din Spania. Acest lucru este evident într-o diversitate de centre evreiești ca acelea din Imperiul Otoman, Africa de Nord, Italia și, așa cum vom vedea în capitolul următor, din Safed, dar și în centrele așkenazi din Europa. R. Matatiyahu Delacrut, un cabalist lituanian de la mijlocul secolului al XVI-lea, a studiat Cabala în timpul șederii sale în Italia, unde a ajuns pentru studii, înainte de întoarcerea sa în Polonia natală. Acolo a scris

comentarii despre două cărți clasice ale Cabalei spaniole, una fiind *Șa‘arei ’Ora* a lui Gikatilla, o carte care nu adoptă concepția despre răul primordial existentă deopotrivă în formele catalane cât și în cele castiliene de Cabala. El scria în comentariul său despre cei răi:

> „…cabaliștii i-au numit cochilii și sedimente, și au existat oameni care i-au numit excese ale omului celest, ca părul și unghiile care cresc din hrana proastă, care nu se transformă în sânge și carne, și ca zgura argintului. Și există [răi] care sunt descriși ca paiul cerealelor, care s-a înălțat în gândirea [divină], dar înaintea domniei puterilor purității, ca pleava care precedă porumbul și ca reziduurile hranei”[145].

În timp ce prima parte a citatului se ocupă de apariția tardivă a răului ca parte a unui proces de separație dintre el și aspectele pozitive ale procesului emanației, în ultima parte precedența răului în gândirea divină înaintea procesului de emanație este evidentă. Cabalistul urmează o tradiție mult mai veche, existentă în anonima *Sefer ha-Yașar*, unde cei răi sunt descriși utilizându-se exact aceiași termeni existenți în citatul de mai sus[146]. Același autor scrie în alt loc din aceeași carte despre…

> „…zgura judecății și cochiliile ei, iar acestea sunt puterile care au ieșit atunci când s-a înălțat/întâmplat în gândirea Lui, binecuvântat fie El, să creeze lumea prin judecată, iar gândirea Celui Sfânt, binecuvântat fie El, nu este în van, iar ele au ieșit și au fost puse în spatele sfintei emanații”[147].

Și tot în acest context el face afirmația potrivit căreia „coaja își arată acțiunea mai întâi”[148]. În alte două discuții, existente într-un alt text fără titlu, aflat într-un manuscris pe al cărui autor propun să-l identificăm ca fiind Delacrut, el scrie:

> „Căci există zece ranguri similare cu cele zece ranguri ale sfințeniei și emanației, iar emanația acelor puteri care au fost alegorizate drept coji ale fructului, care sunt reziduurile fructului și care sunt alegorizate și ca drojdia vinului, a uleiului și a uleiului pur [...], iar cojile fructelor sunt numai din puterea copacului din care au ieșit fructele. Și pentru a le aduce mai aproape de înțelegere, ei le-au alegorizat într-o viță de vie, cu ramuri și frunze în ea [...] și cu pieliță, și ele toate sunt totalitatea viței de vie, iar binele a fost curățat de rău și hrana de reziduuri, de vreme ce toate aceste puteri, prevăzute a fi cochilii, sunt situate în jurul purelor *sefirot* și fixate de ele, iar ei spun și că ele s-au înălțat/întâmplat în gândire ca să fie înaintea domniei unui rege peste puterile pure, cum paiul e înaintea spicului și coaja înaintea fructului și reziduurile înaintea hranei, așa cum Isav s-a născut înaintea lui Iacov, iar regii[149] distrugerii din Edom au stăpânit înaintea domniei unui rege în Israel, și pornirea rea apare în om înaintea pornirii bune”[150].

Recurgerea la o serie de imagini cunoscute deja din surse anterioare, dar existente acum laolaltă, constituie o formă de rezumat al lungii tradiții cabalistice spaniole. Aici, țin să

subliniez rezonanța teoriei bifurcației celor două decade, discutată în cap. 2 și în unele texte evocate mai sus în acest capitol. Imaginile naturale arată cât de obișnuit ajunsese să fie conceptul de rău primordial, chiar în centrele evreiești aflate mult în afara sferei directe a culturii spaniole. Ajungerea și impactul unor astfel de concepții în zonele așkenazi arată că ele erau cunoscute și acceptate în generația dinaintea apariției gândirii lui Böhme, dincolo de micile grupuri de cabaliști sefarzi.

R. Samuel ben Benjamin

Într-un rezumat al *Zoharului*, scris în ebraică în 1642 de R. Samuel ben Benjamin, un autor altminteri necunoscut, foarte probabil activ în Polonia, citim:

> „Fapt este că Emanatorul, Binecuvântat fie El, a emanat sfințenia, care este fructul, dar și cochilia [a fost emanată], care este impuritatea, după cum a fost conceput acest lucru în Înțelepciunea Lui, Binecuvântat fie El, așa cum e scris [*Iov* 14.4]: «Cine ar putea să scoată ceva curat din ceea ce este necurat[151]? Nimeni!» Iată motivul celor scrise în Tora în pericopa *va-Yișlah* [*Facerea* 36.31]: «Aceștia sunt regii, care au domnit în țara Edomului, înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel», căci coaja precedă fructul, iar când domnia cochiliei s-a încheiat, a început domnia purității, iar Cel Sfânt, binecuvântat fie El, le-a deosebit pe acestea două, impuritatea și puritatea, iar pentru asta există mărturia celor două capre, și se trage la sorți, ca să

se decidă care va fi [sacrificată] lui Dumnezeu și care lui ‘Azaz’el, căci ele sunt egale ca totuna, de vreme ce-au ieșit dintr-o singură sursă”[152].

Patru perechi de contrarii sunt menționate aici: sfințenie/puritate *versus* impuritate, fruct *versus* coajă, regele evreu *versus* regii edomiți și, în fine, cele două capre, corespunzând polarității mai fundamentale, Dumnezeu și ‘Azaz’el[153]. Rădăcina lor comună, și de fapt unitatea purității și impurității în sursa lor originară, este evidentă aici[154], și poate și ipoteza implicită că ele sunt amestecate. Această versiune unificată există deja în una dintre primele discuții cabalistice referitoare la emergența celor două atribute divine, deși în acest caz binele și răul, puritatea și impuritatea nu au fost menționate[155]. Este evident de asemenea că, după distincția trasată între cele două, puterea negativă o precedă pe cea pozitivă. De altfel, ipoteza că domnia aspectului malefic o precedă pe cea a purității amintește concepția zurvaniană potrivit căreia domnia de nouă mii de ani a lui Ahriman o precedă pe cea a lui Ormuzd[156]. În orice caz, acest fragment asociază pseudosimetria ontologică cu un anumit tip de practică religioasă, sacrificarea a două capre, iar din acest punct de vedere, această abordare binitariană, atenuată cum era în Cabala, este pusă în serviciul unei înțelegeri a ritualului evreiesc, exact cum am văzut mai sus în fragmentul zoharic despre sacrificiul holocaustului[157]. În ambele cazuri, o situație dinamică este generată prin introducerea opoziției între două puteri care vor fi angrenate în timpul evenimentului cultic[158].

Note

1. Vezi Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, și articolul său „Moshe mi-Burgos”, în Pedaya, *Nahmanides*, pp. 420-422; precum și Shaked, *Clarification.* Pentru concepția lui R. Moshé din Burgos, vezi *supra*, cap. 1, „Gândirea divină, perfecțiunea și răul: R. Moshé din Burgos și R. Yosef Angelet”.
2. Vezi Dan, *Despre sfințenie*, pp. 226-227.
3. Vezi Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, pp. 248, 254; *idem*, *Origins of the Kabbalah*, pp. 39-41; și Dan, „Samael, Lilith”.
4. Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, p. 228. Despre „gând”, vezi concepția studentului său, în fragmentul lui R. Moshé din Burgos analizat *supra*, în capitolul 1. Formularea a fost reiterată pe la mijlocul secolului al XVI-lea de comentatorul *Zoharului* R. Șimon Lavi, în cartea sa *Ketem Paz* (Leghorn, 1792), f. 8a, iar mai târziu în R. Moshé din Kiev, *Sușan Sodot* (Koretz, 1784), f. 57a, amândoi menționând „gândul pur”. Despre scrierile lui R. Iacov ha-Kohen, vezi Daniel Abrams, *„Cartea Iluminării” a lui R. Iacov ben Iacov ha-Kohen* (disertație, New York University, New York, 1993) (ebraică).
5. Vezi impactul acestei discuții asupra lui Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Poarta XXV, cap. 4.
6. *Genesis Rabba’* 9:2, p. 68.
7. Acesta este un *Midraș* despre *Cântarea Cântărilor.*
8. Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, p. 250, și analiza sa pe această temă *ibidem*, pp. 193-194; precum și Tishby, *Doctrina răului*, pp. 16, 19. Vezi și reverberațiile acestei viziuni în R. Todros ha-Levi Abulafia, *Șa‘ar ha-Razim*, p. 60, și discuția editorului, *ibidem*, pp. 24-29.

9. Vezi Corbin, *Temps cyclique*, p. 100. Pentru o altă paralelă între viziunile teosofice existente la R. Ițhak ha-Kohen și în ismailism, vezi Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 270-271, n. 168.

10. Despre această colecție de tradiții cabalistice diverse, vezi Idel, „Gândul rău al Divinității”, p. 359, n. 8; *idem*, *R. Menahem Recanati*, pp. 282, n. 27, p. 284, n. 54; introducerea lui Goldreich la *Me’irat ‘Einayyim*, pp. 99, 362-363, și în n. 12.

11. Pentru material despre cercul fraților ha-Kohen, vezi Ms. Paris BN 859, f. 43a *sqq*., unde este citat un fragment din tratatul lui R. Ițhak ha-Kohen despre emanația „Stâlpului Stâng”, publicat de Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, pp. 260 *sqq*.

12. Vezi analiza materialului istoric legat de această figură făcută de Amos Goldreich în ediția sa din R. Ițhac din Acra, *Sefer Me’irat ‘Einayyim*, pp. 361-364.

13. *Collectanea* cabalistică, Ms. Paris BN 859, f. 43a; Ms. Londra-Montefiore 431, f. 61a; Ms. Sasoon 596, p. 68. Vezi Idel, „Gândul rău al Divinității”, p. 360, și *supra*, n. 11.

14. *Pesolet.* Această expresie apare în repetate rânduri și altundeva în *Collectanea*, vezi Ms. Paris BN 859, f. 9b, 16b, 17b, și există în literatura zoharică, în special în ultimul ei strat. Recurența ei face să rezulte o anumită coeziune între diferitele fragmente existente în acest manuscris.

15. Ms. Paris BN 859, f. 16a. O versiune ușor diferită a acestui fragment există în Ms. Moscova-Ginzburg 1302, f. 18b. Vezi și Ms. Paris BN 859, f. 19b; Idel, „Gândul rău al Divinității”, pp. 358-359; și Wolfson, „Light through Darkness”, p. 82, n. 34. Pentru Isav ca un simbol în alte surse medievale, vezi

Gerson D. Cohen, „Esau as Symbol in Early Medieval Thought”, în A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967), pp. 19-47.

16. Vezi referințele citate în Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, p. 32, n. 6; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 460.

17. Despre această chestiune, vezi fragmentul din Ms. Paris imediat următor citatului de mai sus, precum și punctele de vedere ale lui R. Yosef Gikatilla citate în Idel, *Lumea îngerilor*, pp. 50-53.

18. Vezi *The Book of the Mirrors*, ed. Matt, p. 17.

19. Vezi, de exemplu, *Genesis Rabba’* 46:4, 68:11, *Exodus Rabba’* 5:10. Pentru repetata recurgere la acest termen, vezi R. Yosef Gikatilla, *Sha‘arei ’Ora*, cap. 5, și tradițiile provenind din școala lui Nahmanide conservate în Ms. Oxford-Bodleiana 1610, f. 93a.

20. *Cf.* R. Azriel din Gerona, *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 103.

21. *Cf. TB*, *Hagiga*, f. 16a.

22. Adică principiul emergenței răului înaintea binelui.

23. *Collectanea*, Ms. Paris BN 859, f. 19ab, și Sobol, *Partea* ’Idrot *a* Zoharului, pp. 152-153; și Wolfson, *Luminal Darkness*, pp. 51-52, n. 34.

24. *Ibidem*, f. 17b. Pentru legătura dintre *tohu* și rău, vezi deja *Sefer ha-Bahir*, p. 131, § 9; R. Azriel din Gerona, *Commentary on the Talmudic Aggadot*, p. 92; Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, pp. 127-128, n. 60; și Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”.

25. Ms. Paris BN 859, f. 42a.

26. *Genesis Rabba’* 9:2, p. 68.

27. Care se ocupă de cei răi.
28. Ms. Paris BN 859, f. 16a. Vezi și *ibidem*, f. 9b și 17a.
29. Vezi Ms. Paris BN 859, f. 10b.
30. *Ibidem*, f. 11a.
31. Vezi *’Otzar ha-Kavod*, f. 24c, ca paralelă la *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 103, unde în loc de *pesolet ha-tohu* e scris *Tohu va-Vohu*. Vezi și introducerea lui Tishby, *ibidem*, pp. 35-36. Pentru cunoașterea de către Abulafia a teoriei despre *havaiot* din sursa cabaliștilor geronezi, vezi nota de subsol a lui Kushnir-Oron, în *Sha‘ar ha-Razim*, p. 100, n. 306.
32. *’Ayn*. Aparent, pretutindeni în Biblie unde apare acest termen.
33. Ms. Paris BN 859, f. 13a.
34. Vezi Ms. Paris BN 859, de exemplu, f. 14a, 17b. Aceste două fragmente există și în *Collectanaea* cabalistică, Ms. Oxford-Bodleiana 1610, f. 93b-94a, respectiv 87a.
35. Vezi, de exemplu, Ms. Paris BN 859, f. 15ab, 22b-23a, 24a, 27a. Sper să dezvolt în altă parte subiectul acestui tip de exegeză.
36. Vezi, de exemplu, lucrarea sa *Sha‘arei Tzedeq*, f. 11b.
37. Vezi Idel, *R. Menahem Recanati*, p. 227.
38. Probabil *sefira* a treia, *Binà*, iar lumile sunt *sefirot* inferioare. Pentru sursa răului în această *sefiră*, potrivit altor fragmente din acest manuscris, vezi *infra*, în capitolul 4.
39. Ms. Paris BN 859, f. 9b.
40. Despre acest cabalist, vezi Eitan P. Fishbane, *As Light Before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist* (Stanford University Press, Stanford, 2009); și Valabregue-

Perry, *Ascuns și revelat*, unde poate fi găsită bibliografia anterioară despre acest personaj.

41. *'Otzar Hayyim*, Ms. Moscova-Ginzburg 775, f. 13b; analizat în Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 342 și n. 171; și în Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 17.

42. *'ein [...] margișim bo.*

43. Formularea ebraică nu este clară aici. Eu consider că îl indică pe R. Todros, vorbindu-i în continuare lui R. David ha-Kohen, mai degrabă decât viceversa, totuși și o astfel de replică a lui R. David este, literal vorbind, posibilă.

44. Vezi atribuirea de către R. Moshé din Burgos a teoriei răului ontologic lui Nahmanide. *Cf.* textele colectate de Scholem, „R. Moshe mi-Burgos”, pp. 276-277, 279; și *idem*, *Studii despre Cabala*, p. 80. Vezi și introducerea lui Goldreich la *Me'irat 'Einayyim*, pp. 80-81, 85, n. 9. Pentru concepția nahmanideană privind răul, vezi și Joseph Dan, „Nahmanides and the Development of the Concept of Evil in the Kabbalah”, în *Mosse ben Nahmani el seu temps* (Ajuntament de Girona, Girona, 1996), pp. 159-181.

45. *Sefer Me'irat 'Einayyim*, p. 190, și *ibidem*, p. 361. Ipoteza că există reziduuri, *pesolet*, în jurul acestor *sefirot* se găsește într-un text al lui R. Ițhak din Acra, pe care l-am identificat și l-am publicat în *R. Menahem Recanati*, p. 193. Acolo versiunea este *mi-sibbot ha-sefirot*, conform manuscrisului utilizat de mine, dar ar trebui corectată, probabil, ca: *mi-sevivot ha-sefirot.* Vezi și *infra*, n. 150, și cap. 5, n. 16.

46. Nahmanide, *Commentary on the Pentateuch*, ed. Chavel, vol. II, p. 214.

47. Adică cele zece *sefirot* divine.

48. Sau se opresc, sau își întemeiază viziunile: *'omedim.*

49. *Me’irat ‘Einayyim*, p. 190.
50. *Cf.* Liebes, *Studies on the Zohar*, pp. 135-138.
51. *Cântarea Cântărilor* 2.1.
52. Adică până la *Hokhmah* inferioară, care este *sefira Malkhut.*
53. Ms. Moscova-Ginzburg 775, f. 100ab. Mulțumesc dr. Amos Goldreich, care mi-a atras atenția asupra acestui fragment.
54. Despre voința divină în Cabala geroneză, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 437-438.
55. *Ha-’atzilut ha-rișonah.* Vezi Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, pp. 121-122; și Sara O. Heller Willensky, „«Prima ființă creată» în Cabala timpurie și sursele ei filosofice”, în S.O. Heller Willensky, M. Idel (eds.), *Studii de gândire iudaică* (Magnes Press, Ierusalim, 1989), pp. 261-275 (ebraică). Pentru conceptul contrariilor izvorând din prima creatură, vezi și textul anterior, scris probabil de R. Yosef Gikatilla, citat în cap. 1, n. 176.
56. Această afirmație nu există în versiunea disponibilă a cărții. Trebuie să spunem că, într-o altă carte a lui R. Ițhak din Acra, există un alt scurt fragment din cartea *Bahir*, care este necunoscut din surse anterioare. Vezi introducerea lui Abrams la cartea *Bahir*, pp. 50-51.
57. *Cf.* Gershom Scholem, „Comentariul lui R. Ițhak din Acra la primul capitol din *Sefer Yetzirà*”, *Qiryat Sefer*, vol. 31 (1956), p. 388 (ebraică).
58. Vezi lunga discuție tradusă și analizată în Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 449-460.
59. Despre această chestiune în filosofie, vezi Arthur Hyman, „From What is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be”, în Lenn E. Goodman (ed.),

Neoplatonism and Jewish Thought (SUNY Press, Albany, 1992), pp. 111-136. Deosebit de important din punctul nostru de vedere este materialul maimonidean discutat de Hyman, pp. 112-113. Pentru o dilemă similară mai târzie, vezi fragmentul lui R. Șem Tov ben Șem Tov din *Sefer ha-'Emunot*, f. 47b-48a, tradus și analizat mai jos în acest capitol. Vezi și *supra*, cap. 3, n. 51, iar *infra*, textul marcat cu n. 144.

60. Pentru alte viziuni ale răului existente în scrierile lui Ițhak din Acra, vezi *infra*, capitolele 2 și 4.

61. Vezi Goldreich, *Sefer Me'irat 'Einayyim*; și Idel, *R. Menahem Recanati*, p. 105.

62. Ms. New York, JTS 1853, f. 2cd.

63. Pentru legătura dintre spermă și demoni, vezi *supra*, cap. 1.

64. Viziunea trinitară despre cele trei grade supreme, sefirotice sau demonice, face parte dintr-o concepție teosofică larg răspândită în școlile de Cabala. Pentru câteva exemple anterioare, vezi Idel, *Lumea îngerilor*, pp. 42-43, 174-175, n. 112.

65. *Cf. Genesis Rabba'* 24:6, p. 236, *TB*, *Eruvin*, f. 18b, potrivit unei versiuni aparte, pe care am găsit-o în cărți de Cabala mai târzii, unde în acest context apare chiar termenul *nazuf*, „dojenit". Vezi, de exemplu, R. Yosef Gikatilla, *Sha'arei Tzedeq*, cap. X, publicat de Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 162; *Sefer ha-Peli'a* (Premisla, 1884), II, f. 66b; și R. Shabbatai Sheftel Horowitz, *Shefa' Tal*, f. 4b. Vezi și *supra*, cap. 1, n. 37, în special juxtapunerea celor două mituri în fragmentul din *'Idra' Zutta'*, tradus acolo.

66. Tetragrama apare chiar înaintea expresiei *Mah ’Adam*, în versetul din *Psalmul* 144.

67. *’Adam* = 45 = *mah*, în timp ce silabisirea completă a consoanelor tetragramei *Yod He’ VaV He’* însumează de asemenea 45. Iată de ce *mah*, având aceeași sumă cu silabisirea completă a tetragramei, a fost considerat identic deopotrivă cu Adam și Enoș, referindu-se astfel la ei ca divini.

68. Urmând, probabil, bine-cunoscuta viziune existentă în *Mishnah Sanhedrin* IV:5.

69. Ms. New York, JTS 1853, f. 6c. Acesta este un tratat anonim, care a fost scris de R. Ițhak din Acra, așa cum voi explica pe larg în altă parte.

70. Vezi Goldreich, *Me’irat ‘Einayyim*, pp. 362-363, 408-409; Idel, *Lumea îngerilor*, pp. 107-108; *idem*, „Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona”, *Hispania Judaica*, vol. 5 (2007), pp. 84-85.

71. Ms. Vatican 214, f. 209a; Ms. Paris BN 774, f. 105a; Ms. Parma, de Rossi 1221, f. 216a; sau Ms. Paris BN 838, f. 59a. Fragmentul nu există în recenta ediție a cărții lui Ibn Gaon *Keter Shem Tov*, publicată în *‘Amudei ha-Qabbalah*, pp. 59-60.

72. *Genesis Rabba’* 9:2, p. 68.

73. Acesta este începutul formulei „*havaiot* erau [deja existente], dar [procesul de] emanație este ceva nou”. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 21-282; și Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 242-244. Vezi și *supra*, cap. 3.

74. *Ma’or va-Shemesh*, f. 46ab. *Cf.* și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 128, n. 60.

75. Despre acest subiect, vezi Pedaya, *Nahmanides*, *passim*; și M. Idel, „The Jubilee in Jewish Mysticism”, în J. Kaplan (ed.), *Fins de Siècle – Ends of Ages* (Merkaz Shazar, Ierusalim, 2005), pp. 67-97 (ebraică).

76. „Coaja precedă fructul”, p. 128, n. 60.

77. Vezi afirmația lui Har Shefi potrivit căreia interpretarea textelor zoharice ca tratând despre precedența răului ar ține de o abordare mult mai târzie, de extracție luriană. Vezi *supra*, cap. 1, *„Responsum* la rău al lui Pseudo-Gikatilla și gândirea divină”.

78. Vezi și *infra*, Anexa 2.

79. Despre acest cabalist, vezi Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, pp. 347-356; Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*; Daphne Freedman, „Shem Tov ibn Shem Tov on «Sefer Yesira»”, *Journal of Jewish Studies*, vol. LVIII (2007), pp. 303-313; și Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*”, pp. 205-207.

80. Pentru materialul relevant despre retragere, vezi fragmentele discutate în Idel, „*Țimțum*”, pp. 77-85. Vezi și Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 449-450; Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 91; și Huss, *Monturi din aur fin*, p. 114.

81. *Sefer ha-'Emunot*, f. 47b-48a. Pentru formula „Domnul [...] tuturor *temurot*”, vezi textul lui R. Azriel, publicat în Scholem, „Noi fragmente”, p. 215. A se compara și cu textul lui R. Șem Tov, text publicat de G. Scholem sub numele lui R. Șem Tov ibn Gaon, dar care-i aparține de fapt lui R. Șem Tov ben Șem Tov (după cum a arătat Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 348), publicat în *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 542.

82. *Ibidem*, f. 48ab. Solomon este descris ca autorul unei *Cărți a caracteristicilor*, *Sefer ha-Tekhunot*, care se ocupă de aspecte și contrariile lor. Vezi *Commentary on Ten Sefirot*, în Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 115; și *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 67. Vezi și Ms. New York, JTS 1822, f. 11a, și textul publicat de Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 538.

83. *Sefer ha-’Emunot*, f. 48b. O paralelă interesantă, care menționează mai degrabă gândirea decât înțelepciunea, se găsește în celălalt text al acestui cabalist, publicat în Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 538. Pentru o altă paralelă parțială la *Sefer ha-’Emunot*, vezi textul acestui autor anonim existent în Ms. Florența-Laurenziana, Plut. II, 18, f. 97b, publicat în Idel, „* Țimțum*”, pp. 84-85.

84. Vezi, de exemplu, *Sefer ha-’Emunot*, f. 50a, 95b, 109b; Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob*, pp. 62-63.

85. Vezi *Commentary on Ten Sefirot*, publicat de Scholem în *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 542, și în textul anonim scris de el, existent în Ms. New York, JTS 1822, f. 12b. Vezi și Idel, „*Țimțum*”, p. 82. Vezi și *infra*, nn. 89, 100.

86. *Commentary on Ten Sefirot*, *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 66, și Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 129, unde el citează un „mare cabalist” într-un context absolut similar. Poate că din nou aceasta este o referire la R. Abraham ben David. Vezi și recurgerea la termenul *Maẖașava tehora* în contextul morții tragice a lui R. Akiva în *Sefer ha-’Emunot*, f. 77b, ca rezultat al secretului transmigrației, adică din cauza unor păcate comise într-un alt avatar. Vezi și *ibidem*, f. 13b.

87. Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 542. Vezi și formularea sa din Ms. New York, JTS 1822, f. 12b.

88. Vezi și textul lui R. Șem Tov publicat de Scholem în *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 539; și Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 129. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 336, îl traduce ca „întuneric orbitor" – redând în limba engleză originalul german „blendende Finsternis". Vezi și *idem*, *Studii despre Cabala*, p. 57. Despre expresia *'or ne'elam* ca referitoare la un act de la începutul procesului emanativ, care conține deja zece lucruri, inclusiv *Tohu*, *Bohu* etc., și se găsește în gândirea pură, vezi Nahmias, *Migdol Yeshu'ot*, ed. Cohen, pp. 54-55. Acest cabalist a fost profund influențat de Cabala geroneză. Vezi, de exemplu, *ibidem*, p. 36, despre *havaiot* în *ha-mahașava ha-qeduma* – „gândirea primordială". Vezi și Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 119-120. Despre conceptul de „gândire primordială", vezi și Nathan din Gaza, așa cum l-a analizat Wirszubski, *Între rânduri*, pp. 212-214; vezi și cap. 6, n. 49.

89. Ms. New York, JTS 1822, f. 14b. Despre lumina care ocultează, vezi și o altă discuție a lui R. Șem Tov, publicată în *'Amudei ha-Qabbalah*, p. 75, unde această lumină ocultă este identificată cu întunericul; și Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 57, n. 59. Deosebit de importantă este referirea la lumina care ocultează în *Sefer ha-'Emunot*, f. 33a, unde acest concept este legat de „întunericul primordial" și de „secretul tuturor contrariilor" sau „secretul tuturor inversărilor" – *sod kol ha-hippukhim* – în contextul schimbărilor – *temurot* – și afirmația rabinică despre „așa s-a înălțat/întâmplat în gândirea [divină]" în legătură cu moartea lui R. Akiva. Vezi și *supra*, n. 85 și *infra*, n. 100.

90. Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 540. Vezi și Ms. New York, JTS 1822, f. 12b; și *'Amudei ha-Qabbalah*, p. 71. Pentru sursa

cabalistică a acestei expresii în așa-numitul *Cerc al Cărții contemplației*, vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 333-336; Verman, *The Books of Contemplation*, pp. 156-158; și anonima *Sefer ha-Shem, Attributed to R. Moses de León*, ed. Michal Oron (Cherub Press, Los Angeles, 2010), pp. 61, 67; și Idel, „*Țimțum*”, pp. 78-79.

91. Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 127. *Cf.* și *ibidem*, p. 125.

92. Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 539. Sursa este *Comentariul rugăciunii zilnice* al lui R. Azriel, citat în capitolul anterior. A se compara cu *Sefer Ma‘ayan ha-Hokhmah*, un tratat ce face parte din literatura cabalistică considerată a aparține cercului de scrieri cabalistice legate de *Cartea speculației*, compusă cam pe la începutul secolului al XIII-lea. Vezi Verman, *The Books of Contemplation*, pp. 156-158, unde apare expresia „lumină din lumină, căci este ocultă”. R. Șem Tov a citat adesea din aceste scrieri. Vezi, de exemplu, Scholem, *ibidem*, pp. 539-540, unde R. Șem Tov citează această carte; și Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 77, unde cabalistul citează *Rugăciunea lui R. Nehunya ben ha-Qana*, un text scurt în care apare expresia *’ora ha-mit‘allemet*.

93. F. 139b, în versiunea publicată în *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 67 = Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 126. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 219-220 – citând de fapt textul lui R. Șem Tov – și prelegerile lui Scholem din 1963 publicate sub titlul *Cabala în Provența*, p. 111, care vede acest termen în contextul simbolismului neoplatonician al luminii; și nota de subsol a lui Tishby în ediția sa din *Comentariul la legendele talmudice* al lui R. Azriel, p. 107, n. 9. Vezi și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, *passim*; Ariel, *ibidem*, introducere, pp. 25-26, se referă la alte citate

din R. Abraham ben David în tratatul lui R. Șem Tov, care sunt false sau luate din scrierile nepotului lui R. Abraham, R. Așer ben David. Această chestiune merită o investigație separată, detaliată.

94. Vezi *supra*, cap. 3, și textul publicat în Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 9, pp. 127-128.

95. Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 122; sau Ms. New York, JTS 1822, f. 13ab, care tratează despre *havaiot*, un fragment aproape identic cu *Commentary on Ten Sefirot* din Ms. Londra, British Library, și cu textul existent în Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 9, pp. 126-128; vezi și notele de subsol ale lui Scholem, p. 126, nn. 1, 2.

96. *Pirqei de-R. Eliezer*, cap. 3, analizat *supra*, în „Introducere”.

97. Adică a treia *sefiră.*

98. Vezi *Sefer ha-'Emunot*, f. 31b.

99. Probabil se referă la conceptul de lumină care ocultează, menționat în fragmentul citat anterior.

100. *Cf. TB*, *Menahot*, f. 29b. Vezi *supra*, nn. 85, 89.

101. Pentru o interpretare similară a mitului *Genesis Rabba'*, vezi și acest fragment din Ms. New York, JTS 1822, f. 13a.

102. Vezi și textul acestui cabalist publicat în Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 128 = *'Amudei ha-Qabbalah*, p. 74, unde este menționată expresia „abisul gândirii”.

103. *Sefer ha-'Emunot*, f. 32a. *Cf.* și Idel, „*Țimțum*”, pp. 82-83.

104. Comparația dintre gândurile divine și gândurile imaginare vane ale înțeleptului înainte de a ajunge la o viziune corectă reverberează într-unul din răspunsurile cabalistice pe care R. Yosef Alcastiel i le dă lui R. Yehuda Hayyat, scrise cu câteva decenii mai târziu, probabil la Valencia, înaintea expulzării evreilor din Spania. Vezi

textul publicat în Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 38. Mai multe despre viziunea răului care precedă binele în acest tratat, vezi *supra*, în capitolul 2.

105. Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob.*

106. *Ibidem*, pp. 87-88.

107. Vezi textul publicat de Scholem, *Studii despre Cabala*, pp. 88-89; și Idel, „*Ṭimṭum*”, pp. 60-68.

108. *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 71.

109. Vezi și mai înainte în acest tratat, *ibidem*, pp. 70-71, unde din Cununa Cerească, legată de Infinit, sunt atribuite o formă mai finită de existență, descrisă ca Înțelepciune, și lumina și întunericul, fața și spatele, un fragment pe care îl vom cita mai jos.

110. *Ha-maqom ha-’afel*. *Cf. Genesis Rabba’* 3:1, pp. 18-19, unde această expresie este menționată în contextul facerii lumii. Despre relația dintre *ṭimṭum* și conceptul de loc, vezi și Huss, „*Genizat ha-Or*”, pp. 348-351; și Sack, „The Doctrine of Zimzum”. Pentru conceperea locului la Platon ca deopotrivă material și feminin, dar și pentru conținătorul puterilor inteligibile, vezi Proclus, *Teologia lui Platon*, IV, cap. 10.

111. Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, pp. 123-124; *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 71. *Cf.* Ms. Londra, British Library 771, f. 140a; Idel, „*Ṭimṭum*”, pp. 78-79. A se compara cu fragmentul lui R. Șem Tov publicat de Scholem, *Qiryat Sefer*, vol. 8, p. 542; și Fine, *Physician of the Soul*, pp. 129-130.

112. Vezi și *‘Amudei ha Qabbalah*, p. 70: *hit‘allemut ha-’or*, unde ocultarea luminii este concepută din nou ca emergență a întunericului și judecății. Altundeva la aceeași pagină el vorbește și despre eliminarea luminii: *hitra<u>h</u>aqut ha-’or.*

113. Vezi Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, pp. 128-129.
114. Vezi Verman, *The Books of Contemplation*, pp. 156-157.
115. Aceasta este o expresie caracteristică gândirii lui R. Azriel din Gerona. Vezi Idel, *Absorbing Perfections*, p. 121, și *ibidem*, p. 54, pentru un alt text al lui R. Șem Tov, care recurge la această expresie.
116. Această metaforă există în Cabala lui Luria când este vorba despre retragere.
117. În formă tipărită în *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 72, verbul este *yar<u>h</u>iq*, „a elimina”, dar asta n-are sens în contextul de față și pentru că verbul face parte dintr-un dicton în care există *ma<u>h</u>aziq*. Vezi, de exemplu, R. Bahya ben Asher, *Commentary on the Pentateuch*, despre *Facerea* 6.15.
118. Acest termen este utilizat deja de Nahmanide în legătură cu retragerea divinității dintr-un anumit spațiu. Vezi al său *Commentary on Sefer Yetzirah* publicat de Scholem, *Studii despre Cabala*, p. 88; Idel, *„Țimțum”*, p. 69, n. 60; și Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 88; termenul apare și în unele dintre relatările retragerii din Cabala lui Luria.
119. În *Iov* 28.12, unde se află celebrul verset utilizat, de fapt în mod abuziv, de către cabaliști, pentru a descrie emanația *sefirei <u>H</u>okhmah* din *’Ayin*.
120. Ariel, *R. Shem Tob ibn Shem Tob*, p. 124, în *‘Amudei ha-Qabbalah*, p. 72; Ms. Londra, British Library 771, f. 140a; Ms. Florența-Laurenziana II. 57, f. 101; Ms. New York, JTS 1822, f. 15b; Scholem, *Kabbalah*, p. 129; *idem*, *Origins of the Kabbalah*, p. 450, n. 202; Menachem W. Kallus, *Two Mid-13*th *Century Kabbalistic Texts from the ‘Iyun Circle* (M.A. Thesis, Hebrew University, Ierusalim, 1991), p. VI, unde s-a publicat originalul ebraic al *Comentariului despre cele 32 de*

căi ale Înțelepciunii existent în Ms. New York; Verman, *The Books of Contemplation*, pp. 71-72, n. 103; și cele scrise de mine în articolul „*Ṭimṭum*”, pp. 69-70 și n. 64.

121. Pentru ocurența termenului *ta‘aluma* ca referire la *Keter* la R. Azriel, vezi al său *Comentariu la Rugăciune*, în Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, pp. 70 și n. 1, 166-167.

122. Potrivit lui R. Azriel, *ṭimṭum* este un proces legat de ultima *sefiră*, nu de prima. Vezi textul publicat de Idel, „*Ṭimṭum*”, pp. 102-104.

123. *Cf.* Kallus, *Two Mid-13th Century Kabbalistic Texts*, p. 4.

124. Despre acest cabalist, vezi Roland Goetschel, *R. Meir Ibn Gabbai. Le Discours de la Kabbale espagnole* (Peeters, Leuven, 1981), iar pentru alte câteva aspecte ale concepției sale despre rău, care nu ne interesează aici, Jacobson, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought”, pp. 112-114.

125. Despre teurgie, vezi *supra*, cap. 2. Despre Ibn Gabbai și importanța teurgiei în gândirea sa, vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 175-178, 189; Mopsik, *Les grands texts de la Cabale*, pp. 364-383; și Garb, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică*, pp. 232-246.

126. Vezi *‘Avodat ha-Qodesh*, III:33, f. 92b, și a se compara cu *ibidem*, 1bc, III:35, f. 97b, și Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 38, n. 84, și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 128, n. 60.

127. Vezi *‘Avodat ha-Qodesh*, III:19, f. 81c, și mai ales IV:14, f. 123c, unde el scrie: „Iar în textul *Facerii* întunericul precedă lumina, iar de la natură coaja precedă fructul și acesta este motivul pentru care în rândul oamenilor Cain a fost cel precedent”. Despre conceperea *Facerii* 1.1-2 ca

autogeneză, vezi lunga sa discuție *ibidem*, IV:5, f. 116c-117a, din care vom discuta imediat mai jos o parte.

128. 9:2, p. 68.

129. Aici se încheie citatul din *Genesis Rabba'*.

130. Adică tipul facial al androginului. De la începutul Cabalei au existat cabaliști care interpretau această temă rabinică drept indicând două *sefirot*, *Tiferet* și *Malkhut*, reprezentante ale puterilor masculine și, respectiv, feminine din divinitate. Aceste două atribute erau concepute foarte frecvent ca simbolizate de Soare și, respectiv, de Lună. Vezi, de exemplu, Idel, *Kabbalah & Eros*, p. 64.

131. Acesta este un eufemism pentru rău.

132. O viziune din *'Idra'* așa cum am discutat-o *supra*, în capitolul 1. Cu alte cuvinte, avem aici o viziune presefirotică, legată de anumite forme de polaritate sexuală.

133. *Tiqqun ha-Binyyan*, adică repararea sau constituirea corecă a celor șapte *sefirot* inferioare. Se poate de asemenea să vedem aici o chestiune a persistenței lumilor.

134. Probabil cei răi, care au fost menționați în midraș. Vezi *Genesis Rabba'* 28:4 și discuția lui R. Azriel referitoare la interpretarea legendelor despre generațiile cele rele, în comentariul său la legendele talmudice, analizat *supra*, în capitolul 3.

135. *'Avodat ha-Qodesh*, IV:5, f. 117a. Pentru o altă discuție despre răul care precedă, care include recurgerea la aforism, vezi *ibidem*, III:1, f. 59bc, unde ipoteza este că vrăjitoria și filosofia au precedat Tora. Vezi și *supra*, cap. 1, n. 156.

136. *‘Avodat ha-Qodesh*, I:25, f. 22d.

137. *Cf. Maleahi* 3.6.

138. Despre rău ca parte a perfecțiunii creației, vezi textele cabalistice anterioare traduse *supra*, în cap. 1, „Gândirea divină, perfecțiunea și răul: R. Moshé din Burgos și R. Yosef Angelet”, și în capitolul următor.

139. Atributele binelui și răului apar în *TB*, *Sotah*, f. 11a.

140. *‘Avodat ha-Qodesh*, II:20, f. 40d.

141. *Tola‘at Ia‘aqov* (Cracovia, 1581), col. 22, f. 1a. Vezi și *infra*, cap. 6, unde acest fragment va fi tradus așa cum îl citează R. Isaiah Horowitz în *ha-Șelah.*

142. Vezi *‘Avodat ha-Qodesh*, 4:30, f. 138ab. Vezi Huss, „*Genizat ha-’Or*”, p. 349; Idel, „*Țimțum*”, pp. 88-89.

143. Vezi Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, p. 348, n. 1.

144. *Derekh ’Emunah*, pp. 54-55. Acest fragment și contextul lui au fost copiate literal în R. Yosef del Medigo, *Novelot Hokhmah*, f. 123a. Despre ipoteza că o entitate simplă apare numai dintr-o entitate simplă, vezi *supra*, n. 59. Pentru o altă formulare a necesității emanației celor zece *sefirot* pentru revelația slavei divine, vezi *Derekh ’Emunah*, pp. 67-68, despre care vom discuta pe scurt mai jos, în capitolul 6. Se cuvine să menționăm că Ibn Gabbai poate explica în acest fragment o viziune existentă în *Zohar*, II, f. 184a, unde slava lui Dumnezeu este revelată în contextul existenței binelui și răului împreună. Despre viziunea lui Böhme conform căreia Dumnezeu este voința care trebuie să se manifeste, vezi Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, pp. 244, 281.

145. Tipărit în *Șa‘arei ’Orah*, f. 13b.

146. Vezi cartea moralistă scrisă în Catalonia în secolul al XIII-lea *Sefer ha-Yașar*, Poarta I. Vezi și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 472, n. 44; vezi și *infra*, cap. 6, n. 16.

147. *Sha'arei 'Orah*, f. 6b.

148. *Ibidem*.

149. Se pare că Delacrut utilizează un joc de cuvinte pornind de la expresia ebraică *Mal'akhei Habbalah* – „îngerii distrugerii" – pentru a construi sintagma „regii distrugerii" – *Malkhei Habbalah.*

150. Ms. Oxford-Bodleiana 1965 (Ms. Opp. 485), f. 250ab. Vezi și *ibidem*, f. 252b. Despre puterile malefice ca existente în jurul purelor *sefirot*, vezi *supra*, n. 45.

151. Vezi *Zohar*, II, f. 69b.

152. R. Samuel ben Benjamin, *Devarim 'Atiqqim*, Ms. Oxford-Bodleiana 1563, f. 268a.

153. Vezi *supra*, în capitolul 1, referirea la *Sefer Pitron Tora*. Vezi și Knohl, *The Divine Symphony*, pp. 16-19; și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 453. Discuția biblică despre țapul ispășitor provine, ca și *Facerea* 1, din aceeași școală sacerdotală.

154. Despre consangvinitatea binelui și răului în mazdeism și despre câteva paralele din alte religii, vezi Eliade, *Zalmoxis*, p. 110.

155. Vezi fragmentul lui R. Abraham ben David discutat în Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 61-65.

156. Vezi Shaked, *Dualism in Transformation*, pp. 13-14.

157. A se compara cu punctul de vedere exprimat de Michael E. Stone, „Apocalyptic Literature", în Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, p. 418, în contextul celor doi țapi ispășitori, potrivit căruia rolul lui Azazel în

Apocalipsa lui Avraam, *1 Enoh* este „în mod clar de caracter dualist”. Vezi și trimiterea de mai sus, de la n. 153, și Elior, „The Doctrine of Transmigration”, pp. 253-254, 267-268, n. 56.

158. Despre ritual și teoria răului, vezi *infra*, cap. 5.

*1. Se referă la prima emanație, prima creatură, care este un lucru simplu, din care purced apoi contrariile (n.tr.).

*2. *Cf. Isaia* 45.8: „Eu, Domnul, am zidit toate acestea!” (n.tr.).

Capitolul 5

Cabala safediană și răul primordial

Introducere

Dacă în a doua jumătate a secolului al XIII-lea Castilia a contribuit considerabil la literatura cabalistică, deopotrivă cantitativ și calitativ, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, micul oraș galilean Safed a fost locul în care s-a format al doilea val al celor mai de seamă cărți și sisteme cabalistice[1]. Reunirea diverselor tipuri de culturi evreiești: spaniolă, italiană, autohtonă și așkenazi într-un mic orășel, emergența unor grupuri de cabaliști și presupusa vecinătate a autorului *Zoharului*, adică a mormântului lui R. Șimon bar Iohai[2], noile informații pe care cabaliștii credeau că le pot primi vizitându-l, precum și provocările culturii Renașterii italiene, inclusiv ale Cabalei creștine – ca să menționez doar ceea ce constituie, în opinia mea, factorii declanșatori cei mai importanți –, au generat în micul oraș galilean o Renaștere a Cabalei, care a schimbat pentru totdeauna întregul curs al Cabalei, începând din 1575.

O chestiune de care nu ne putem ocupa aici în detaliu este posibilul impact al expulzării evreilor din Peninsula Iberică asupra naturii Cabalei în secolul al XVI-lea. Nu poate fi îndoială în privința faptelor înseși ale expulzării brutale a evreilor din Peninsula Iberică, proces care a început în 1492: regii catolici au forțat toți evreii să părăsească un loc în care se născuseră și trăiseră, o expulzare care a generat dispersia comunităților de evrei sefarzi, dificultățile călătoriilor în afara Spaniei, mai ales în Africa de Nord, în Imperiul Otoman și Italia, care au inclus de multe ori moartea multor membri ai familiilor, iar eu presupun că toate aceste vicisitudini au lăsat o amprentă indelebilă asupra celor expulzați[3]. Totuși, în același timp, în pofida imenselor dificultăți personale, expulzarea a generat o nouă situație pentru diseminarea și impactul Cabalei – în cea mai mare parte a ei de origine spaniolă – în noile centre unde expulzații au ajuns și, în fapt, aceasta a produs dezvoltări accelerate ale acestei doctrine, care cu greu s-ar fi putut produce în Spania, dacă expulzarea n-ar fi avut loc. Odată cu sfârșitul anilor 1330, Cabala în Spania era în declin și n-a generat nicio operă clasică timp de peste un secol și jumătate. *Sefer ha-'Emmunot* a lui R. Șem Tov ben Șem Tov, despre care am discutat în capitolul anterior, a fost publicată, e drept, în 1558, dar nu dă dovadă de prea multă originalitate, în timp ce din vasta literatură care compune cercul *Sefer ha-Meșiv*, înfloritoare în ultimele decenii ale prezenței evreilor în Spania, nu se tipărise nimic.

Diferitele tipuri de întâlniri între cabaliștii spanioli și noile forme de culturi evreiești și neevreiești, nevoia de a face față unei situații în care trebuiau să-și stabilească autoritatea în materie de iudaism în noile locuri și să-și reconstruiască

comunitățile devastate au contribuit la productivitatea lor, deși nu atât la creativitatea lor inovatoare, mai mult decât oricând înainte, în secolul dinaintea expulzării[4]. Emergența centrului safedian al cabaliștilor trebuie înțeleasă în cadrul unui proces mai larg, care include această dispersie a Cabalei în bazinul Mării Mediterane, și în cadrul creativității ei în centre noi.

Acesta este un cu totul alt mod de-a explica apariția luxuriantei literaturi cabalistice în generația acelor cabaliști care fuseseră expulzați din Spania, o alternativă la teoria lacrimogenă ce presupune că această literatură a exprimat traumatismul expulzării, oferind o anumită formă de speranță, adică de aspirații mesianice, sau o explicație pentru tribulațiile evreilor[5]. Această dimensiune reactivă a literaturii cabalistice a fost imaginată ca fiind articulată într-o manieră mai evidentă în a doua generație după expulzare, în special în structura internă a Cabalei safediene. Oricum, nicio figură mesianică nu a apărut printre expulzați în prima generație, adică până în 1525, iar expulzarea însăși nu este decât rareori invocată în literatura cabalistică din această perioadă. Pentru prima generație de cabaliști ar trebui avută în vedere mai curând o dezvoltare mai sistematică decât una reactivă.

În orice caz, este interesant de remarcat că, în generația expulzaților, putem găsi un astfel de tip sistematic de dezvoltare în privința subiectului răului care precedă, precum cel exemplificat în discuțiile lui R. Meir ibn Gabbai analizate în capitolul anterior, iar același este și cazul lui R. Yehuda Halleva, un alt expulzat, despre care vom discuta în cele ce urmează. Dacă adoptam teoria lacrimogenă a istoriei Cabalei, ne-am fi putut aștepta să găsim noi articulații sau cel puțin un

nou accent asupra chestiunii răului, ca un răspuns explicit la evenimentul expulzării. Însă, la fel ca în cazul mesianismului, nicio dovadă specifică, nimic care să poată confirma această abordare nu se poate discerne într-un tip destul de vast de literatură, pe care puțini sunt savanții ce au parcurs-o cu adevărat. De fapt, literatura științifică despre motivele emergenței literaturii safediene și despre natura specifică a diverselor ei sisteme nu este bazată câtuși de puțin pe o lectură pertinentă a acelor corpusuri cabalistice, unele dintre ele foarte vaste și existente numai în manuscrise, iar mult din ceea ce s-a scris este bazat nu atât pe lectura surselor primare, cât pe încercarea de a valida teorii psiho-istorice. Din păcate, puține sunt noile materiale relevante pentru Cabala și adăugate în ultimele decenii, care să poată pune teoriile disponibile într-o nouă lumină.

Cabala safediană constă într-un conglomerat de diverși cabaliști, tradiții cabalistice, cărți, sisteme și noi obiceiuri bazate pe un material care a ajuns în orașul galilean mai ales în timpul celei de-a doua treimi a secolului al XVI-lea, în cea mai mare parte din școlile de Cabala spaniole, dar și din fostul Imperiu Bizantin – acum Otoman –, precum și din Africa de Nord și Italia. Celelalte centre ale Cabalei: cel din Africa de Nord, cel italian și fostul centru bizantin, precum și tradițiile cabalistice existente în țara lui Israel începând din a doua parte a secolului al XIII-lea au contribuit la efervescență mult mai puțin decât au declanșat-o diversele forme de Cabala safediană. Micul oraș galilean care a găzduit extraordinara creativitate culturală în domenii precum Cabala, Halakha, literatura și poezia etică – ce au generat opere clasice pentru mai multe generații și scrieri destul de voluminoase în fiecare

dintre aceste domenii –, nu a produs nici măcar o pagină de istorie evreiască, exact în perioada când evreii din Italia scriau cărți întregi pe această temă. Totuși, specialiștii în Cabala au decis că tocmai Cabala safediană a răspuns la enigma religioasă creată prin neașteptata expulzare a evreilor din Spania. Acest tip de explicație constituie însă o enigmă în sine, căci permite unor speculații libere, care nu sunt sprijinite de niciun text, să dicteze totuși presupusele interese majore pe care însă respectivele texte nu le revelează.

Țafnat Pa‘aneah a lui R. Yehuda Halleva

Mai multe fragmente interesante care tratează despre răul primordial se găsesc în cartea lui R. Yehuda Halleva existentă într-un unic manuscris, intitulat *Țafnat Pa‘aneah*, un tratat cabalistic scris în 1545 la Safed[6]. Este prima carte cabalistică populară care, după părerea mea, ar trebui considerată prima carte etico-cabalistică scrisă în orașul galilean[7] și al cărei conținut reflectă într-o foarte mare măsură abordările existente în Cabala spaniolă, deși Halleva ajunsese în țara lui Israel din Africa de Nord[8]. Indubitabil o figură foarte conservatoare, cabalistul nu ezită defel să recurgă în repetate rânduri la conceptul de rău primordial, iar asta fără supoziția că ar fi vorba despre vreo învățătură esoterică, un fapt care arată că acest concept era acceptabil în elita evreiască nu doar în Europa Occidentală, cum am văzut în capitolul precedent, ci și la Safed și poate deja în Africa de Nord. El scria de-a dreptul următoarele:

> Ceea ce este mai înainte[9] – acestea sunt cochiliile, care au fost emanate și revelate înaintea celor zece *sefirot*, potrivit „secretului cojii de nucă”[10], deoarece coaja precedă fructul, potrivit secretului [*Facerii* 36.31]: aceștia au fost regii care au domnit în țara Edomului înainte de a domni vreun rege peste fiii lui ‘*Israel Sabba*’ [cel Bătrân], care este *Keter ‘Elyon*[11], Bătrânul Bătrânilor, Strămoșul Strămoșilor[12] [13].

Este evident că Halleva presupune că aceste cochilii, care sunt zece, după cum vom vedea mai jos, precedă prima *sefiră*. Altundeva în același tratat, el scrie:

> Există zece *sefirot* ale judecății absolute, care sunt externe și corespund celor zece *sefirot* ale purității și sfințeniei, care aparțin părții drepte și sunt sfinte și preasfinte. Iar rădăcina tuturor rădăcinilor este cea care a emanat punctul lui *Yod*[14], care sunt cele zece *sefirot* sfinte, care au ieșit acoperite de veșmântul celor zece *sefirot* externe, cum este coaja pentru fruct, „Dumnezeu le-a făcut pe una contra celeilalte”, iar intenția lui Dumnezeu prin revelarea acestor *sefirot* nu a fost decât aceea de a revela puterea omului celest, care este *Keter ‘Elyon*, numit *Yisra’el Sabba’*, căci gândul la Israel a precedat totul, precum cineva care plantează un copac și o face nu de dragul cojii, ci de dragul fructului[15], iar natura lumii este astfel făcută încât coaja iese înaintea fructului [...] și coaja precedă fructul, [...] potrivit secretului din [versetul]: „iar aceștia sunt regii care au domnit în țara Edomului înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel” [...], căci coaja păzește fructul[16].

După părerea mea, avem aici o teorie a dublei decade, a unor *sefirot* pure și impure, simbolizate de punct, care este *Yod*, deoarece litera *Yod*, în ortografierea ei completă, se ridică la valoarea de douăzeci, și astfel la două decade[17]. Ar fi plauzibil să interpretăm textul și ca referire la o formă specifică de relație între cele două decade: cea internă constituie esența divinității, cea externă constituie o anumită formă de vas, care conține esența. Însă vasele sunt concepute ca precedând esența. Avem aici un rezumat destul de scurt, dar compact și bogat, al viziunilor pe care le-am descris în capitolele precedente, paralele cu punctele de vedere ale contemporanului său, Ibn Gabbai. Remarcabilă este în special ipoteza ce apare în scrierile lor, că apariția mai întâi a răului este un eveniment natural. Ambii expulzați din Spania, ei au fost mai degrabă figuri conservatoare, în a căror gândire și-au găsit ecou temele tratate de cabaliștii din generațiile care i-au precedat în Peninsula Iberică, așa cum i-am descris în capitolul anterior.

Altundeva în această carte, R. Yehuda leagă moartea lui R. Akiva de un „timp rău" care s-ar fi înălțat/întâmplat în gândirea Lui[18]. Din ceea ce se poate extrage pornind de la lectura unicului manuscris al acestei cărți, putem presupune că acest cabalist și-a luat ideile din cercurile cabalistice spaniole, active fie în Africa de Nord, fie chiar mai devreme, în Spania. În orice caz, formulările lor nu reflectă o apropriere a scrierilor cabalistice ale cabaliștilor contemporani cu el din Safed, cei mai mulți dintre ei tot de extracție spaniolă, ale căror puncte de vedere le vom aborda imediat.

Se cuvine să menționăm că viziunile lui Halleva despre răul primordial nu erau singura expresie a Cabalei spaniole

pe această temă existentă în Safed. Vederile lui R. Yosef Alcastiel au avut impact nu numai asupra lui Ibn Gabbai – cum s-a văzut în capitolul anterior –, ci și asupra unui cabalist safedian destul de neînsemnat, R. ‘Ovadia Hamon, activ la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea în orașul galilean, care citează frecvent din răspunsul lui Alcastiel[19]. Un alt cabalist safedian, R. Șlomo Beit Turiel, era familiarizat cu *Minhat Yehudah* a lui R. Yehuda Hayyat, ale cărui concepții despre rău au fost discutate în capitolul 3[20]. Fără a fi la curent cu materialul disponibil în perioada Renașterii Cabalei în Safed este greu să vorbim de originalitate sau de procesele care au alimentat creativitatea fără egal din acel oraș. Cu alte cuvinte, materialul conservat în scrierile cabaliștilor mai puțin creativi, ca Halleva, Turiel și Alkabeț, poate furniza un material prețios pentru înțelegerea evoluției unor cabaliști de talie majoră, care au înflorit în aceeași epocă.

R. Șlomo ben Moshé ha-Levi Alkabeț și R. Yosef Caro

Tot de extracție spaniolă, mult mai bine cunoscutul R. Șlomo ha-Levi Alkabeț (cca 1505-1584) este unul dintre cabaliștii semnificativi ai secolului al XVI-lea, care a activat în ultimul deceniu al vieții sale în Safed[21]. El a studiat la început în partea greacă a Imperiului Otoman, iar apoi la Safed pentru o lungă perioadă, unde a fost asociat cu figuri și mai celebre, ca R. Yosef Caro (1488-1475), precum și cu cumnatul acestuia, un autor mai productiv în materie de Cabala, R. Moshé

Cordovero. Acesta din urmă îl citează pe „maestrul nostru”, adică pe Alkabeț, după cum urmează:

> Merită să știți că [*Ecclesiastul* 7.14] „Dumnezeu a făcut una contra celeilalte”, căci așa cum există o latură a sfințeniei și a purității și a dreptății și a rectitudinii, și bunătatea trăsăturilor de caracter [...], există și o latură a cochiliei care este impuritate [...]. Și există cei care întreabă: dacă sfințenia și puritatea și subtilitatea există în emanație, în nelimitat, iar ele sunt separate de acele atribute [negative] într-o manieră extremă, întrebarea este de unde au ieșit cochiliile și impuritățile și unde erau ele înainte de a fi create? [...] Am primit de la maestrul nostru o explicație bună, iar aceasta este parabola grâului curățat de orice pleavă, într-o curățenie și puritate extreme. Cu toate acestea, când un om îl mănâncă, iar hrana este digerată în stomacul lui, vor rămâne acolo multe reziduuri și multe deșeuri [...], iar adevărul este că în cer, în locul emanației, „nu există niciun rău care coboară din cer”[22], căci acolo, în cer, lucrurile sunt extrem de subtile. Dar atunci când ele devin grosolane și coboară în ordinea gradelor emanate, este obligatoriu ca din hrană să se separe hrana, iar reziduurile să iasă de acolo. Iar o altă parabolă potrivită și o comparație relevantă este aceea referitoare la sămânța bărbatului, care este cea mai subtilă [materie] ce apare în trupul bărbatului, iar ea iese din creier prin testicule până la penis, și din acea picătură, în uterul plin, va apărea fătul, dar [și] alte lucruri, murdare, în afara fătului. Și-ar imagina oare cineva că în creierul uman, care este cea mai subtilă parte a corpului, apare existența acelei mizerii? Desigur că

> nu, căci dacă acesta [ar fi cazul], el [fătul] ar muri imediat. Dar acea mizerie apare din coborârea picăturii seminale dintr-un loc în altul, de la un grad la altul, prin separarea părții subtile din care va apărea fătul, în timp ce din partea rămasă va apărea mizeria. Și tot așa stau lucrurile în [domeniul] ceresc al emanației, pentru că „în cer nu există rău”[23].

Alkabeț – ca și Cordovero[24] – a specificat stadiul inferior din procesul emanației pentru emergența cochiliilor, dar conceptul de amestec la nivelul teosofic suprem pare a fi totuși absolut clar. Deși operează cu teorii neoplatoniciene ale emanației, cabalistul safedian presupune o origine foarte înaltă, deși subtilă, a răului, cum aflăm și dintr-un important fragment al comentariului său la *Cântarea Cântărilor*, unde el combină discuțiile despre aforismul referitor la cochilia care precedă – pe care-l aplică numai la ființele create – cu tema regilor edomiți și midrașul lumilor distruse[25]. Grâul, la fel ca sperma, este considerat un material subtil, care *prima facie* nu conține niciun fel de reziduuri. Totuși, în cadrul unui proces emanațional mai complex, reziduurile și mizeria apar ca rezultat al separării. Aceasta înseamnă că nici reziduurile, nici mizeria n-au fost generate de procesul însuși, adică n-a avut loc o transformare reală a unui lucru subtil în ceva grosolan. Ceea ce vedem în parabole se referă mai mult la procesul de separare a unui lucru care există deja, probabil într-o oarecare formă de amestec, așa cum vom vedea mai jos și cum vom vedea în următorul fragment citat, precum și în anumite referințe ce vor fi menționate mai jos, începând cu *’Or Yaqar*, vol. 11. Importanța materialului seminal uman în

cultura evreiască tradițională, investigată în detaliu în teza de doctorat a lui Shiloh Pachter, reflectă, într-o manieră durkheimiană, în numeroase texte cabalistice o temă centrală, pe care cei mai mulți cabaliști erau dornici s-o elaboreze, iar acest lucru este în mod deosebit evident în Cabala safediană.

Un alt exemplu de tratare a formelor de amestec și, de această dată, și a unei forme de catharsis găsim la sfârșitul *Comentariului despre Hagada de Paște*, unde Alkabeț scria:

> Și, potrivit căii adevărului, intenția lui Maghid[26] a fost să anunțe secretul exilului[27], problema acestui neam sfânt și ales. Noi știm din cuvintele divinului [maestru] [adică din cuvintele lui R. Șimon bar Iohai], binecuvântată să-i fie memoria, în *Zohar*, pericopa *'Emor*[28], pentru că sensul cuvintelor lui Iosua atunci când a spus: „părinții voștri cei de peste râu” [*Iosua* 24.15] se referă la sufletele aflate laolaltă cu cele șapte emanații din atributul *sefirei Binà*, care este numită râu care-și stăvilește apa. Iar Maghidul ne-a spus că, în materie de orice chestiune din lumea asta, coaja va preceda întotdeauna fructul. Acesta este motivul pentru care, de la păcatul lui Adam, domeniile sacrului și profanului s-au confundat, iar sfințenia a fost amestecată cu profanul și profanul s-a amestecat în cele sfinte, iar de atunci domină puterea cojii. Iată de ce puritatea apare din impuritate, Avraam se naște din Terah[29], iar „regii care au domnit în țara Edomului [apar] înainte de domnia unui rege peste fiii lui Israel” [*Facerea* 36.31]. [...] pentru că atunci când [a avut loc] amestecul zgurii în argint, El a început să-l purifice treptat, până când zgura a fost împinsă afară, iar argintul a rămas rafinat [...] fiind din acel loc care se numește lume [‘*olam*] care este *Binà* [...], iar

> fapt este că [pentru] strămoșii voștri, Avraam, Ițhak și Iacov, începutul exilului lor în lume a fost din acel loc sfânt, de la deșeuri și impurități[30].

Sursa primară a fragmentului de mai sus este o revelație a unui mentor ceresc desemnat aici ca Maghid. De la mijlocul secolului al XVI-lea, acest termen se repetă în literatura cabalistică, pentru a indica revelații generate de anumiți mentori angelici și care sunt în mod special legate de activitatea beneficiarului revelației. Cel mai renumit dintre acești cabaliști cărora le-au fost atribuite revelații maghidice de către alți cabaliști nu este nimeni altul decât R. Yosef Caro[31], iar fragmentul de mai sus se poate să fi fost generat de un eveniment care a avut loc în cercul acestuia, probabil în Imperiul Otoman. Ipoteza ca un cerc de cabaliști să fie implicat aici este plauzibilă și pentru că fragmentul de mai sus se referă la un „noi” care poate fi înțeles ca o comunitate sau cel puțin ca două persoane. După cum știm din revelația ajunului de *Șavu‘ot*, conservată de R. Isaiah Horowitz în al său *Șenei Luḫot ha-Berit*, revelațiile pot avea loc nu doar pentru o singură persoană, ci și pentru mai multe, spre deosebire de situația solitară ce caracterizează majoritatea revelațiilor lui R. Yosef Caro existente, care constituie nucleul a tot ce a mai rămas din revelațiile sale, în cartea sa tipărită *Sefer Maghid Meșarim*.

Acesta este un caz unic în care dictonul despre răul care precedă este conceput ca o revelație venită de sus. Natura sintetică a acestui fragment, ca și a fragmentului lui Ḫalleva, nu constituie o excepție în economia generală a literaturii cabalistice. Ea reflectă, dimpotrivă, una dintre cele mai

comune situații în literaturile speculative evreiești medievale și premoderne: eclectismul lor, care devine din ce în ce mai evident cu trecerea timpului și cu acumularea unor teme și modele speculative ce devin parte din cultura evreiască. Într-o literatură care era preocupată mai mult de modul de a înțelege rațiunile poruncilor, sau ale rugăciunii, sau ale studiului Torei, importanța oferirii unei suprastructuri strict coerente era mult mai mică decât este pentru acele literaturi speculative preocupate de metafizică. Astfel, adoptarea unor explicații diferite sau chiar contradictorii poate crea sisteme incompatibile sau cvasiparadoxale, care au de-a face nu atât cu o înțelegere paradoxală a realității, cât mai degrabă cu o viziune eclectică despre tradiție, o chestiune asupra căreia vom reveni în „Observațiile finale”.

R. Moshé ben Iacov Cordovero

Un membru principal al grupului safedian, care a contribuit mult la acel *floruit* al Cabalei în orașul galilean, a fost R. Moshé ben Iacov Cordovero (1522-1570)[32]. Autor foarte prolific, el cunoștea întregul spectru al școlilor și conceptelor cabalistice și a reacționat la multe dintre ele, integrându-le, respingându-le sau interpretându-le punctele de vedere. Vasta sa sinteză cabalistică a lăsat o amprentă de neșters în istoria Cabalei și în hasidismul est-european, direct și indirect, prin scrierile influente ale discipolilor săi.

Deși Cordovero a fost unul dintre cei mai importanți comentatori ai cărții de orientare mitică a *Zoharului*, el a adoptat adesea o viziune care a fost corect recunoscută de

cercetători drept una orientată mai mult filosofic[33]. Cunoștea de asemenea teoria geroneză despre *havaiot* și teoria distrugerii lumilor la cel mai înalt nivel sefirotic, interpretată totuși de el ca un eveniment concret[34]. Ca mulți alți cabaliști, el combină în voluminoasele sale scrieri mai multe abordări cabalistice ale aceluiași subiect, o chestiune pe care voi încerca s-o exemplific aici, în contextul teoriei răului primordial. În stilul tratărilor geroneze ale *steresis*-ului ca precedând procesul de emanație, el scria, de exemplu:

> Entitatea care precedă toate creaturile, Regele regilor regilor, cunoaște toate creaturile, dar nu din perspectiva cognițiilor acelor creaturi, căci asta este cu neputință, din cauza perfecțiunilor Sale esențiale. Fiindcă, așa cum divinitatea Sa nu este divizată în părți, tot astfel cunoașterea Sa nu este divizată în părți, deoarece El și Cunoașterea Sa sunt unul și același lucru. Dar El cunoaște chestiunile și le gândește gândindu-se pe Sine, căci prin înțelegerea/cuprinderea esenței Sale, El înțelege/cuprinde tot ce există și este diferit de El, și totul este unul și același lucru. Iar acesta este motivul pentru care existența ascunsă a tuturor *sefirot* înăuntrul esenței Sale este necesară[35], căci acele *sefirot* sunt paradigma și cauza întregii existențe. Iar cu ajutorul rădăcinilor ascunse în esența Sa, El gândește și cunoaște tot ceea ce este emanat [ca un lanț] din ele, oricât de multe sau puține [ar fi acele lucruri], oricât de mici sau de mari, niciunul dintre ele nefiind absent. Căci conceptualizarea formelor în cunoașterea celui care le concepe este de două feluri: unul, când cineva conceptualizează forma înainte ca ea să existe, iar această

conceptualizare este foarte subtilă, căci existența sa revelată nu ființează încă; iar celălalt, când cineva va conceptualiza forma după ce ea există deja, iar atunci forma conceptualizată este subtilă în intelectul său, dar nu ca în primul caz, căci ea a existat deja și a ieșit în ființarea corporală. Și deoarece cunoașterea perfectă se referă la cunoașterea lucrurilor înainte ca ele să se afle în existență, privațiunea precedă existența și deci [ea precedă și] cunoașterea lucrurilor după ce ele există, iar dacă unul dintre ele lipsește, cunoașterea nu va fi perfectă. Astfel, este necesar ca în existența ascunsă[36] să existe două feluri de cunoaștere. Unul dintre ele este privațiunea care precedă existența, adică existența rădăcinilor ascunse, a luminilor primordiale, care precedă [...]; iar al doilea, după existența lor, adică a luminii care se întoarce[37] în sus, de la Înțelepciune și Coroană [...], iar asta înseamnă întoarcerea lucrurilor la rădăcină după revelarea lor. Iată de ce subtilitatea lor nu este ca a celor dintâi, ci ele sunt mai degrabă un veșmânt pentru cele dintâi, întocmai cum existența este veșmântul privațiunii, așa cum stă scris[38]: „Ce este *Bohu*? Lucrul care este veșmântul[39] lui *Tohu*”[40].

Privațiunea, care înseamnă forma acelor *sefirot* înainte de a fi fost emanate, este considerată superioară cunoașterii acestor *sefirot* emanate, care sunt paradigma creației. Cabalistul prezintă trei moduri diferite de existență, dintre care numai primul, când esențele precedă transformarea lor în existență reală, adică privațiunea, este cunoscut de Dumnezeu, a cărui cunoaștere nu se referă la multiplicitate. Esența se află deci înaintea existenței, o poziție ce pare a trăda

o influență avicenniană a esențelor care sunt separate de existență[41]. Aici, influența discuțiilor cabaliștilor anteriori este absolut vizibilă, chiar dacă este prezentată în cadrul unui sistem mult mai sofisticat. Cordovero preferă să se concentreze asupra momentului subtil al tranziției de la existența nediferențiată a formelor în cea mai înaltă sferă din sânul divinității, la tipul lor de existență mentală distinctă, dar neactualizată încă. Actul cogniției divine este cel ce constituie evenimentul suprem care îl interesează pe Cordovero aici, nu procesele teogonice, oricât de legate sunt de ea[42]. Acest eveniment legat de emergența potențialităților amintește de viziunea lui R. Abraham bar Hiyya', care i-a influențat și pe cabaliștii geronezi, căci și acolo emergența potențelor constituie un eveniment în sine, care este diferit de momentul ulterior al actualizării lor[43].

Bohu este descris de cabalistul safedian ca entitatea care constituie veșmântul lui *Tohu*, conceput ca privațiune. Primul este lumina care se întoarce, acesta din urmă – luminile primordiale. Privațiunea nu reprezintă doar situația anterioară a formelor, dinaintea existenței lor, ci și o formă superioară de existență, în timp ce materializarea este considerată o formă secundară și inferioară. Din acest punct de vedere, poziția lui Cordovero este opusă abordării cabalistului anonim discutate în capitolul 4 de mai sus, ce se referea la spiritualitatea extremă a lumilor create, care induce distrugerea lor. Abordarea cabalistului safedian diferă și de fragmentul lui R. Moshé din León analizat în capitolul 1, din manuscrisul fragmentar fără titlu, căci acolo accentul este pus pe imposibilitatea puterilor divine inferioare de a sesiza cel mai înalt nivel, un fapt care împiedica emergența sistemului

sefirotic. Permiteți-mi să insist: în fragmentul de mai sus, răul sau cochiliile nu sunt menționate defel, în pofida faptului că, în cartea lui Cordovero din care am citat, el recurge la dictonul „coaja precedă fructul”, așa cum vom vedea mai jos. Totuși, recurgerea la formula „privațiunea precedă existența” și identificarea celei dintâi cu *Tohu* sunt absolut evidente.

Însă în scrierile aceluiași cabalist putem găsi abordări mult mai mitice în privința sursei răului, cum vom vedea mai târziu în acest capitol. De altfel, procesele descrise mai sus în această secțiune au avut loc în gândirea celestă, aducând unele discuții ale lui Cordovero mai aproape de concepțiile zoharice, așa cum le-am analizat *supra*, în capitolul 1. Altundeva, în gândirea lui Dumnezeu există reziduuri, ceea ce înseamnă puterile judecății, descrise ca „existența în gândire”: *mețiy’ut mahșavti*[44]. Trebuie subliniat că, după Cordovero, există și alte tipuri esențiale de antecedență, ca aceea a Torei, descrisă emfatic ca precedând totul[45]. În discuțiile sale despre rău, el a încercat, în esență, să situeze sursa răului în *Malkhut*, cea mai de jos *sefiră* din sistemul sefirotic[46]. Perceperea sistemului său ca o abstracție, cu alte cuvinte mai mult speculativ decât mitic, căci aceasta este ipoteza unor Isaiah Tishby și Yosef ben Shlomo, este într-un anumit grad adevărată, numai dacă luăm în considerare unele dintre scrierile sale, dar în alte cazuri este posibil să discernem aspecte mult mai mitice, care sunt pertinente pentru subiectul nostru particular de aici[47].

Fiind unul dintre principalii comentatori ai textului zoharic, Cordovero a trebuit să facă față și celor mai mitice formulări din literatura cabalistică. În loc să presupunem că este mai puțin preocupat de evenimentele mitice, eu aș spune

că el a relegat procesele de purificare mai degrabă la nivelul inferior decât la cel superior[48] al celor zece *sefirot*, dar găsim în scrierile sale și viziunea potrivit căreia nivelul ceresc al divinității include rădăcinile răului, precum și conceptul de amestec, *ta'arovet*, situat în gândirea divină[49]. Nu este simplu de răspuns la întrebarea dacă abordarea paradigmatică existentă în lungul fragment pe care l-am tradus în această secțiune din *Pardes Rimmonim* corespunde conceptului de amestec existent în aceeași carte, în parabola despre grâu și în cea despre materialul seminal, și nu este simplu pentru că existența în paradigmă poate presupune mai degrabă un statut distinct al răului decât unul amestecat. Niciunul dintre cele două puncte de vedere nu este conform ipotezei că răul apare ca rezultat al dislocării seminței.

Într-o discuție interesantă, el vorbește despre necesitatea de a repara gândirea divină, un act îndeplinit prin martiriul celor drepți, ale căror corpuri sunt destinate să atenueze latura malefică, dar ale căror suflete repară reziduurile existente în gândirea celestă[50]. În acest context, cabalistul safedian vorbește explicit despre o maculare provocată Înțelepciunii cerești, adică *sefirei Hokhmah*, prin actul biblic al vinderii lui Iosif de către frații săi[51]. Deși utilizează în acest context termenul *pesolet*, „reziduuri”, Cordovero se referă nu atât la răul însuși, cât mai degrabă la rădăcinile cerești ale răului, iar acele rădăcini incipiente care există în gândirea divină și pe care el le identifică în multe cazuri ca *sefira* a doua, *Hokhmah*, sunt considerate a fi sursa formelor inferioare și mai articulate de rău[52]. Toate acestea sunt considerate a se găsi în *Hokhmah*[53]. Din conținutul discuției se pare că Cordovero nu intenționează să vorbească numai

despre niște procese metaforice, așa cum a afirmat Isaiah Tishby[54], ci despre niște evenimente paradigmatice și concrete din lumile cerești. El vorbește, de exemplu, despre „stigmatul distrugerii" – *pegam ha-horban* –, cauzat de păcatul primului Adam, care provoacă un întuneric ce împiedică iluminarea *sefirei Hokhmah* de către prima *sefiră*, *Keter*[55]. Iată de ce ipoteza lui Tishby potrivit căreia Cordovero nu-și putea nici măcar imagina că rădăcinile răului se află în structura însăși a emanației nu face altceva decât să ignore multe dintre declarațiile explicite ale lui Cordovero[56].

Într-adevăr, în altă parte Cordovero recurge la dictonul „coaja precedă fructul" pentru a descrie nașterea lui Cain și viziunea potrivit căreia demonii au fost creați în ajunul Șabatului, în timp ce în ziua de Șabat sunt generate suflete sfinte[57]. Totuși, concepția după care se ghidează aici Cordovero este cea potrivit căreia coaja păzește sfințenia, iar asta înseamnă că el adoptă mai degrabă o viziune instrumentală decât un eveniment cathartic[58]. În unele cazuri, răul este descris chiar ca fundalul necesar pentru a discerne binele[59], o concepție îmbrățișată și de alți cabaliști.

Trebuie să menționăm că, potrivit anumitor discuții din scrierile lui Cordovero, există un nivel și mai înalt, unde se află cuplul diferențiat sexual, descris ca *du-parțufin*, și anume în sefira *Keter*[60]. Conform uneia dintre aceste discuții, femininul este conceput ca fiind superior masculinului și văzut în mod expres ca reprezentând judecata severă, în timp ce masculinul reprezintă atributul milosteniei[61]. Oricum, potrivit unei alte discuții revelatoare, se pare că *sefira Malkhut* era considerată a fi superioară chiar și *sefirei Keter*, constituind o formă de primă entitate emanată[62]. Punctul de

vedere este acela că atributul judecății, o calitate negativă în general și asociată de obicei de către cabaliști cu feminitatea, este atributul legat și de procesul primordial de creație, care nu poate subzista fără această dimensiune divină. În orice caz, Cordovero a adoptat din surse cabalistice anterioare și o idee care presupune în mod explicit că această calitate a judecății este cea care a fost emanată prima din infinit[63]. Și discuția din altă parte, despre distrugerea lumilor la cel mai înalt nivel pentru că n-au putut suporta abundența luminii divine, presupune o anumită formă de act concret, iar nu o metaforă pentru procesele noetice din lumea divină[64]. În mod curios, în acest context el menționează termenul *'Or ne'elam*, care amintește de *'Or mit'allem*, despre care am discutat *supra*, în capitolele 3 și 4.

Prin urmare, se pare că putem presupune – iar acest lucru nu se găsește în mod explicit în discuția menționată mai sus – că există o polaritate sexuală între cel mai înalt nivel al realității divine și prima manifestare a principiului feminin, în care aceasta din urmă este inferioară celui dintâi; dar această entitate feminină este superioară lui *Keter*, și este desemnată ca gândire, *Mah̠așava*[65]. Asta înseamnă că existența atributului judecății blânde a precedat atributul mai pozitiv. Trebuie să spunem că, în acest context, găsim următorul fragment:

> În pofida faptului că cei doi luminători au fost numiți [prin același termen] „mari”, potrivit secretului masculinului și femininului, al emanatorului și al emanatului, așa cum l-am comentat în *Sefer Pardes Rimmonim* la locul cuvenit[66], iar acolo l-am discutat pe larg în comentariul meu despre

Sabba' [*de-Mișpatim*], iată, aceasta constituie „perfecțiunea gândirii la sfârșitul faptei”[67], iar acum, cum poate [doar] jumătate de faptă să conducă la întreaga gândire perfectă, iar înțeleptul [știe] la ce fac aluzie[68], că fapta perfectă ar trebui să fie *du-partzufin*, și se va înălța treaptă după treaptă la capul tuturor gândurilor, până va ajunge să se alipească de stăpânul tuturor gândurilor[69].

Revenirea cuplului în sus – iar asta include dimensiunea judecății, ca feminină, la cel mai înalt nivel al sferei divine, *Keter* – corespunde cu ceea ce Cordovero menționa într-un enunț abordat mai sus cu privire la emanația judecății din infinit. Acest lucru este descris în termenii perfecțiunii – un concept pe care l-am văzut în capitolele 1 și 4 de mai sus, în conexiune cu includerea principiului răului –, la care vom reveni în secțiunile următoare.

Însă la cabalistul safedian găsim și un alt mod de înțelegere a răului, modul cathartic, pe care-l putem identifica într-o discuție importantă din al său *Comentariu la Zohar*, unde separarea a ceva care este prihană sau reziduu, provenit dintr-o schimbare produsă în nivelul de existență al *havaiot*, este considerată a fi precondiția pentru starea de *tiqqun*, toate acestea în contextul proceselor teosofice[70]. Trebuie menționată aici și familiaritatea lui Cordovero cu aforismul despre *steresis* care precedă existența, pe care el îl aplică însă doar ființelor inferioare[71].

Alternanța unor elemente speculative și mitice în Cabala spaniolă este echivalentă apoi cu ascensiunea unor caracteristici universaliste și, respectiv, particulariste, și ar trebui înțeleasă și în cadrul interacțiunilor cu structurile

socio-culturale mai largi din mediile înconjurătoare. Eu nu sunt foarte sigur că acest lucru face parte doar din ritmul interior al Cabalei, așa cum a presupus Isaiah Tishby[72]. El reprezintă și impactul unor tendințe mai filosofice în Cabala, în special în Italia, în ciuda observațiilor critice ale lui Cordovero însuși la adresa filosofiei. Este destul de plauzibil ca aspectele mai speculative ale Renașterii italiene să fi avut un impact și asupra lui Cordovero, mediat probabil de cabaliștii evrei italieni care veneau să studieze cu el în Safed[73].

Permiteți-mi să rezum discuțiile de mai sus, după cum urmează: în scrierile lui Cordovero putem discerne prezența a trei moduri de a concepe răul primordial: naturalist, așa cum se vede în comparația cu digestia mâncării și cu coaja care precedă fructul; perfecționist, așa cum se vede în primul citat din *Pardes Rimmonim*, referitor la procesul de intelecție; și, în fine, modul cathartic, care se ocupă de curățarea gândirii divine. Ceea ce înseamnă că unul dintre gânditorii cei mai sistematici din istoria Cabalei recurgea la o diversitate de posibilități existente în tradițiile cabalistice, fără a subscrie la niciuna dintre ele exclusiv sau a le critica pe celelalte.

R. Ițhak ben Șlomo Luria Așkenazi – ha-'Ari

În 1570, un cabalist destul de tânăr și necunoscut ajungea la Safed din Egipt. El a devenit pentru câteva luni discipolul mai sus menționatului Moshé Cordovero. Odată cu moartea maestrului său, ceva mai târziu în același an, discipolul, R.

Ițhak ben Șlomo Luria Așkenazi (1534-1572), cunoscut sub acronimul *ha-'Ari*, „leul" – o prescurtare a cuvintelor ebraice *ha-'Elohi R. Ițhak*, „divinul rabin Ițhak" –, a devenit maestrul incontestabil al unor cabaliști importanți de aici, unii dintre ei foști discipoli ai lui Cordovero. A fost activ în Safed mai puțin de doi ani, prima jumătate de an a șederii sale aici fiind dedicată studiului cu Cordovero. Deși relativ tânăr, fără o carte completă despre Cabala care să-i aparțină, deși un personaj așkenazi – spre deosebire de majoritatea cabaliștilor sefarzi din oraș –, mișcându-se în cercul foarte sofisticat al cabaliștilor mai vârstnici de aici, el a contribuit la articularea unei literaturi cabalistice relativ noi și destul de complete, care a lăsat, pentru mai multe generații, o profundă impresie asupra tovarășilor săi de aici și asupra Cabalei în general. Această vastă literatură generată de cercul discipolilor săi, în special de către calabrezul R. Hayyim Vital, a schimbat și contestat unele dintre ipotezele adoptate în scrierile aparținându-i lui Cordovero și cercului său de discipoli.

Fără îndoială, Cabala lui Luria constituie mitul cel mai larg și mai complicat expus de vreun cabalist – aș spune chiar în istoria religiei în general –, din punctul de vedere atât al exhaustivității, al complexității, cât și al descrierilor detaliate. Ținând cont de centralitatea corpusului lurian pentru istoria Cabalei, și chiar dincolo de frontierele iudaismului, o întreagă literatură savantă a fost consacrată concepțiilor lui Luria, deosebit de importantă pentru subiectul nostru, deoarece uneori este vorba despre discuții referitoare la viziunea sa asupra răului și a surselor sale[74]. Cu toate acestea, se pare că primele și foarte diferitele sale abordări exegetice, unele vădit

influențate de practicile hermeneutice așkenazi, își așteaptă încă un studiu serios și detaliat[75].

În pofida caracterului sistematic al expunerilor ce caracterizează literatura luriană și originalitatea ei în comparație cu alte forme de Cabala, este posibil totuși să discernem prefabricate conceptuale existente în tradiții mai vechi și care au fost adoptate, în majoritatea cazurilor, fără a li se menționa sursele: *Zoharul*, care era citat regulat cu titlul său, și câțiva cabaliști care erau apropiați de *Zohar*, ca R. Yosef Angelet și R. David ben Yehuda he-Hasid[76]. Este foarte probabil ca el să fi cunoscut și *Minhat Yehudah*, tratatul lui R. Yehuda Hayyat. Și nu încape nicio îndoială că acești cabaliști din școala lui Luria erau perfect conștienți cel puțin de unele dintre formulările analizate mai sus.

Deși născut în Ierusalim, Luria a studiat probabil Cabala mai întâi în Egipt, unde a stat în tinerețe, dar, cu excepția cărții *Zohar*, abia dacă știm ce *curriculum* a urmat, deși este evident că a ajuns să cunoască bine și învățătura rabinică. Prea puțin s-a făcut pentru a se găsi primele surse ale viziunilor lui Luria despre răul primordial, dat fiind faptul că cercetătorii au văzut sursa majoră – poate chiar unica – pentru aceste discuții în părțile *'Idra'* ale *Zoharului*[77]. Tendința de a vedea gândirea lui Luria ca pe o formă de revoluție globală, bazată poate pe revelație – îndeosebi în comparație cu Cabala lui Cordovero, inclusiv și mai ales în ce privește teoria răului a celui dintâi –, este o abordare simplistă[78]. Viziunea dihotomică a celor doi cabaliști, curentă în majoritatea studiilor de specialitate, a împiedicat și ea o căutare mai serioasă a surselor pertinente și o înțelegere mai bună a evoluției Cabalei lui Luria pe această temă.

Pe de altă parte, consider că premisa de la care pornește o mare parte a cercetării domeniului, și anume ipoteza că în Luria își are sursa directă o imensă literatură cabalistică, este extrem de problematică pe terenul informației istorice pe care o avem despre activitatea lui Luria la Safed. În mai puțin de doi ani, care includ și studiile sale cu Cordovero, este puțin probabil, după părerea mea, ca Luria – care era înclinat să revină la același text zoharic și să-l studieze timp de două săptămâni – să fi fost capabil să plăsmuiască un sistem teosofic atât de detaliat și complex și să genereze un material care acoperă mai multe mii de pagini. O mare parte din ceea ce avem sunt scrieri elaborate la ani, ba chiar la decenii după moartea sa, în special de către R. Hayyim Vital. Ca să-mi formulez sugestia într-o manieră mai clară: potrivit opiniei lui Ronit Meroz, este indubitabilă importanța interacțiunii lui Luria cu discipolii săi, dintre care unii erau ei înșiși cabaliști desăvârșiți, iar în câteva cazuri, puține la număr, este posibil ca Luria să fi fost influențat și el de un tratat de debut al lui Vital[79]. Însă eu propun să atribuim un rol chiar mai mare contribuțiilor discipolilor săi, nu numai la corpusul de idei și predici rostite de Luria în timpul vieții sale, ci și la articulările specifice a ceea ce ei considerau a fi gândirea lui, după moartea sa. O atare explicație va justifica imensa cantitate de material disponibil și diversitatea sa conceptuală. Ceea ce este încă necesar e o încercare serioasă de a separa scrierile sau predicile aparținându-i lui Luria, inclusiv ceea ce s-a transmis în numele său în cadrul învățăturii orale, de vasta literatură luriană, dar nescrisă de Luria însuși. Avivi, care era la curent cu unele dintre dilemele menționate mai sus[80], a ajuns, în ultima sa versiune a expunerii Cabalei lui Luria, să prezinte și

el o abordare prea armonizată, străduindu-se să ofere un sistem unificat de a aborda problemele, în special nevoia de a diferenția, pe cât posibil, între ceea ce este original la Luria și ceea ce este lurian.

Nu se pune doar problema de a face dreptate contribuțiilor relative ale diverselor personalități implicate în articulările lurianismului, ci, în special, se pune problema înțelegerii mutației dintre modul asociativ, exegetic și dezordonat în care Luria le vorbea discipolilor, și ordinea complexă a sistemului lurian, așa cum îl găsim în scrierile discipolilor săi. Chestiunea nu este să aflăm dacă învățăturile orale ale lui Luria au fost așternute pe hârtie și cum au fost redactate și editate concepțiile sale – așa cum vizează să facă impresionantul studiu al lui Avivi –, ci ar trebui să aflăm dacă a existat într-adevăr un sistem elaborat și detaliat în mintea lui Luria și în ceea ce a mai rămas din textele sale scrise. După părerea mea, calendarul activităților lui Luria în Safed nu militează pentru emergența unui astfel de sistem, în perioada de un an și jumătate petrecută de el acolo. După părerea mea, pe care voi încerca să o justific în discuțiile despre răul primordial, au existat diferite răspunsuri, concurente. În pofida divergențelor și contradicțiilor, cercetătorii sunt convinși că în Safed a fost făurit un sistem și că diferențele sunt legate, așa cum vom vedea imediat mai jos, de strategiile utilizate de discipoli, de învățăturile esoterice *versus* exoterice, sau de neînțelegerile opiniei maestrului lor.

Potrivit unei relatări, Luria însuși ar fi mărturisit că îi era imposibil să compună o carte pentru a deschide ochii generațiilor, căci în clipa în care deschide gura să le spună discipolilor săi secretul Torei, „influxul îl copleșește ca un

torent”[81]. La începutul secolului al XVII-lea, cabalistul R. Șlomiel din Dreznit a descris, în una dintre epistolele sale, modul în care Luria își învăța discipolii și modul în care R. Hayyim Vital a păstrat versiunile scrise ale învățăturilor lui Luria, așa cum existau la discipolii lui:

> …iar [Vital] a aranjat [din acestea] toate lucrurile și fiecare în parte după locul său potrivit, căci atunci când studiau cu rabinul, ei nu studiau întotdeauna problemele într-o anumită ordine, de vreme ce uneori el [Luria] le revela un secret al filacteriilor tocmai când tratau tema Grandorii [*Gadelut*], sau discuția lui despre subiectul[82] […] în tema apelor feminine[83], iar ca acestea multe lucruri, și el [Vital] a făcut din ele un tratat frumos […] *‘Eț Hayyim*[84].

Prin urmare, versiunea organizată a ceea ce avem este a lui Vital, care a pus ordine într-un discurs dezordonat. Credința în existența unei ordini adecvate poate foarte bine să fie o dorință utopică, iar modul mai calificat de a descrie învățăturile lui Luria cu „nu […] întotdeauna” sau „uneori” poate trăda mai puține excepții decât o regulă. Într-adevăr, după spusele lui R. Meir Poppers – un important cabalist din secolul al XVII-lea și unul dintre editorii versiunii de Cabala luriană a lui Vital –, când tratează despre modul de predare al lui Luria, limbajul este mai puțin controlat:

> Iată, fiecare dintre discipolii acestui sfânt rabin [Luria] și-a notat pentru sine ce-a auzit din gura maestrului său, în conformitate cu rădăcina sufletului său, și cu înțelegerea sa, și cu puterea de sesizare a minții sale, cu excepția

> minunatului rabin din Israel [...] Hayyim Vital [...] și n-a existat niciunul care să fi înțeles, iar el n-a schimbat nici măcar ordinea cuvintelor, așa cum le-a auzit din gura maestrului său, binecuvântată fie-i memoria [...]. Iată, era cunoscut oricui intra pe porțile acestei înalte înțelepciuni că rabinul sfânt nu le spunea lucrurile în ordine, căci el ședea și predica minunile acestei înțelepciuni cerești [...] și, în conformitate cu continuarea temelor[85] și cu legăturile care sunt mai scumpe decât mulțimea aurului, temele se explicau ele însele, și *Ihudim* și *Kavvanot*, și rațiunile poruncilor, și îndreptările păcatelor, și comentariile *Zoharului*, și indiciile din spusele înțelepților, binecuvântată le fie memoria, *en passant*, iar uneori el le explica ultima predică despre emanație, iar alteori le explica predica despre începutul lumii emanației. Și așa era R. Hayyim Vital, binecuvântată fie-i memoria, tot ce auzea scria, uneori sensul simplu, alteori cel omiletic, alteori intenția, și așa ne-a provocat marea confuzie din această doctrină, asta până la moartea maestrului nostru [Luria] [...], iar apoi el a început să pună în ordine ceea ce auzise de la maestrul său și a făcut așa cel puțin vreo douăzeci de ani sau mai mult. Iar de aici a rezultat că uneori cuvintele sale se contrazic unele pe altele, sau se dublează[86].

Fraza de deschidere este extrem de importantă, căci ea reflectă o formă de tradiții orale care circulă în rândul discipolilor lui Luria, cu privire la modul de predare al lui Luria. Ea se referă la faptul că Luria amesteca în predicile sale toate genurile posibile de cărți, care vor deveni mai târziu

tratate absolut distincte. Dacă reflecțiile de mai sus vor fi luate în serios, ar trebui să rezulte o relatare diferită și mult mai complicată a genezei Cabalei luriene și un rol mult mai modest al lui Luria în acest proces. Legăturile menționate aici sunt conexiunile dintre detaliile tratărilor teosofice și ale celor ritualiste. Aceste conexiuni erau considerate ca fiind deosebit de prețioase.

Descrierea optimistă a lui Poppers sau a surselor sale, potrivit căreia, în pofida tipului asociativ de expunere, exista o continuitate internă între temele predate mai degrabă haotic, este într-adevăr fascinantă. Avivi, care cita anumite părți din ultimele două mărturii, nu le-a acordat atenția cuvenită și presupune că ceea ce găsim în lungile expuneri scrise ale discipolilor săi reprezintă totuși fidel învățătura orală a maestrului lor comun, în ciuda faptului că el însuși citează exemple unde Vital recunoștea că nu mai înțelegea nici el ideile lui Luria pe care le înregistrase, uneori în formă prescurtată, sau că le uitase înțelesul[87]. Totuși răspunsul este mult mai simplu: dacă Poppers are dreptate când spune că Vital colecta notițele celorlalți discipoli ai lui Luria, nu e de mirare că scrierile sale ulterioare sunt conforme conținutului acelora. De altfel, dacă Vital a fost descris ca producând confuzie în Cabala, înseamnă că unul dintre cei mai desăvârșiți cabaliști lurieni, Poppers, nu considera „aranjamentul” adus de Vital tradițiilor luriene ca aparținându-i lui Luria, ci doar ca făurit de Vital dintr-o masă de tradiții uneori contradictorii, câteodată chiar după ce Vital recunoscuse că nu mai înțelege ceea ce și-a notat cu mulți ani în urmă. Țin să subliniez că Poppers explică originea contradicțiilor ca rezidând în diferitele forme de înțelegere ale

discipolilor – și acesta este cazul și cu Avivi, care pretinde că fiecare discipol înțelegea în funcție de influxul ceresc pe care-l merita [*sic*] –, dar eu presupun aici doar o mișcare apologetică, destinată să salveze învățăturile lui Luria însuși de contradicțiile sale. Faptul că însuși Vital uitase sau nu mai înțelegea propriile sale notițe arată că problema este mult mai profundă. Dacă aceasta este situația, care este sensul recurgerii la termeni ca „sistemul rabinului” sau „Tora rabinului”, pe care Avivi îi utilizează în acest fel pretutindeni, întotdeauna la singular?

Permiteți-mi să menționez și o altă tradiție hagiografică legată de superioritatea lui Luria în înțelegerea *Zoharului* în comparație cu alți cabaliști, acolo unde el este capabil să afle nu doar un sens „profund” nevalorificat de ceilalți, ci de fapt două[88]. Dar asta înseamnă că, pentru el, nu exista niciun sens unic pe care să-l atașeze de *Zohar*, ci putea avansa, pe loc, mai mult decât un singur sens. Această abordare nu este numai o chestiune de interpretare hagiografică, ci se încadrează în viziunea sa despre semnificația schimbătoare a acestei cărți, în fapt un număr infinit de interpretări pe care el – sau Vital – le înțelegea în cadrul trecerii timpului și a schimbătoarelor constelații astrale[89]. Nu în ultimul rând, combinația teosofiei cu rațiunile poruncilor este caracteristică gândirii sale, un subiect la care va trebui să revenim mai jos.

„Sistemul” cabalistic al lui Luria în cercetarea Cabalei

„Sistemul” cabalistic al lui Luria a fost descris de numeroși cercetători, dar cele mai susținute analize care tratează despre ansamblul sistemului teosofic îi au ca autori pe Isaiah Tishby, Ronit Meroz și Yosef Avivi. Descrieri mai puțin voluminoase care tratează aspecte ale lurianismului pot fi găsite la alți cercetători care au consacrat studii importante acestei tradiții, precum Yehuda Liebes, Mordechai Pachter, Lawrence Fine, Yoram Jacobson, Elliot Wolfson și Shaul Magid, ca să nu menționez decât numele cele mai importante. Poate că nu este surprinzătoare impresia pe care o am că, în pofida lungii perioade care a trecut de la primele expuneri, prea slab este acordul pe care-l putem discerne chiar în scrierile unui profesor și ale studentului său, așa cum este cazul lui Tishby și Yoram Jacobson.

Primul pe listă, Isaiah Tishby, tratează în mod particular chestiunea emergenței răului, și de aceea îi vom acorda o atenție aparte. Este un tur de forță științific, în special dacă luăm în considerare faptul că monografia sa a fost o teză de masterat scrisă într-un stadiu foarte timpuriu al cercetării Cabalei, când manuscrisele abia dacă erau disponibile, iar istoria Cabalei lui Luria nu prea fusese studiată. Potrivit lui Tishby, sistemul lurian prezintă două mari caracteristici în comparație cu formele anterioare de iudaism și chiar cu formele anterioare de Cabala. Prima constă în trei inovații conceptuale, care sunt pilonii întregului sistem și au fost considerate ca fiind introduse de Luria: ele sunt *țimțum*, *șevira* și *tiqqun*, respectiv Retragerea divinității, Spargerea vaselor și Repararea structurii sfărâmate prin restaurarea scânteilor la

locul lor cuvenit în structura divină[90]. Cercetarea ulterioară însă a arătat că niciunul dintre aceste concepte nu era realmente nou în Cabala[91]. Ceea ce este nou în gândirea cabalistică sunt, după părerea mea, aspectele structurale ale Cabalei lui Luria, adică noile forme de înlănțuire dintre concepte mai vechi, nu în mod deosebit inovațiile conceptuale. Aceste înlănțuiri au stabilit o legătură între procesele teosofice – care, în discuțiile anterioare despre retragere, nu erau legate de activitățile umane – și ritualurile evreiești, așa cum vom vedea mai jos.

Pentru scopul nostru este important să subliniem teoria potrivit căreia primul act în procesul teogonic/cosmogonic este retragerea divinității infinite, care produce spațiul pentru procesele ulterioare, desemnat ca *tehiru*. Spațiul creat este descris uneori ca vid sau – în conformitate cu o altă versiune, conceptual diferită – ca plin de un anumit reziduu al luminii divine, numit *reșimu*, adică urma luminii divine, care include și rădăcinile răului, după versiunea existentă în scrierile lui R. Yosef ibn Tabul. Din cele două versiuni diferite, Tishby presupunea că a doua este autentică și că ea reflectă viziunea cathartică a lui Luria, în timp ce prima era explicată ca o viziune exoterică, așa cum se găsește, de exemplu, în scrierile lui R. Hayyim Vital[92].

Pe de altă parte, Avivi presupunea că cele două atitudini, așa cum le diagnosticase Tishby, ar trebui înțelese ca reprezentate în scrierile celor doi discipoli și privite în cadrul unei teorii mai cuprinzătoare, care o consideră pe prima ca având de-a face cu aspectele presupus externe ale procesului emanativ, în timp ce a doua se ocupă de ceea ce el consideră a fi aspectele interne[93]. Aceasta este o încercare ingenioasă de a

rezolva diversele probleme, dar a cărei slăbiciune majoră constă în faptul că ea nu răspunde, de exemplu, la întrebarea de ce Vital nu utilizează conceptul de *rădăcini ale judecății* în *reșimu* în cea mai sistematică și cuprinzătoare dintre scrierile sale, *‘Eț Hayyim*[94], ci numai într-un tratat mult mai scurt, pe care i l-a dat discipolului său R. Șlomo Sagis. Cum ar putea cineva să înțeleagă presupusa abordare dublă a lui Vital, dacă el n-a menționat-o în cea mai elaborată carte a sa, ci a revelat-o doar pe jumătate și numai într-un tratat personal? Aceasta înseamnă, spune Avivi, că Vital o ascundea, deși eu nu sunt deloc sigur că acesta este cazul. În plus, metodologic, eu am o problemă cu presupunerea că, atunci când există relatări divergente ale aceluiași subiect, „suntem obligați”, cum spune Avivi, să le armonizăm[95].

Chiar mai aproape de subiectul nostru este caracterizarea generală a Cabalei lui Luria, făcută de Tishby după cum urmează:

> Întreaga doctrină a lui Luria, de la început până la sfârșit, de la *țimțum* până la realizarea lui *tiqqun*, este o textură unică a mitului catharsisului [purificării] divinității de răul și impuritatea existente în ea[96].

Avem aici un exemplu în care [întreaga] literatură luriană îi este atribuită lui Luria și în care există, de fapt, ipoteza unui sistem. Acest ton încrezător și autoritar cu privire la posibilitatea de a subsuma întreaga gamă de texte luriene diferite unui mit unic consistent, inspirat în profunzime de un catharsis divin, face parte din ceea ce eu numesc teologizarea cercetării Cabalei, adică efortul susținut de a găsi sisteme

teologice coerente, iar Tishby a fost unul dintre reprezentanții proeminenți ai acestei tendințe[97]. Mai mult decât atât, urmându-l pe Scholem, iar mai târziu Scholem urmându-l pe el, Tishby a optat pentru o descriere a sistemului lui Luria ca dualist[98], cu un accent marcat pe criza spargerii vaselor[99], și puternic mesianic, axat cum este în jurul exilului și răscumpărării[100]. Ideile de bază ale lui Tishby cu privire la catharsisul divin au fost adoptate și ele de G. Scholem într-un mod destul de vizibil[101], la fel ca ipoteza că teoria despre *reșimu* nu există în scrierile lui R. Hayyim Vital[102]. Cartea lui Tishby a fost retipărită de mai multe ori până în 1984, cu prefețe noi, dar fără nicio modificare sau completare a conținutului, și a servit ca bază celor mai multe prezentări ale teosofiei lui Luria[103].

Pe de altă parte, Avivi nu utilizează termenul care amintește de catharsisul divin, nici nu pare să adopte conceptul spargerii mai tare decât se regăsește acesta de mii de ori în nomenclatura luriană – fiind atât de central pentru relatarea de către Tishby a purificării –, spargere reprezentată de termenul *qilqul* în descrierea sa neo-ortodoxă armonizantă a structurii sistemului lui Luria[104]. Lui nu-i place nici teosofia antropomorfă, care este atât de dramatică în Cabala lui Luria. În timp ce Tishby insistă asupra rolului răului în sistemul lui Luria, Avivi face tot posibilul ca să-i minimalizeze importanța.

Oricât de diferite sunt aceste două abordări moderne, ele au ceva în comun: ambele trebuie să plătească un preț pentru aceste eforturi de a prezenta un tablou solid unificat al conținuturilor unei literaturi vaste, complexe și, după părerea mea, și diversificate, marginalizând vocile disidente, considerate ca apologetice sau disimulatoare ale doctrinei

„autentice” – așa cum a făcut-o Tishby, pe de o parte – sau armonizându-le într-un tablou mai larg, care n-a fost niciodată prezentat explicit într-un atare mod – așa cum a făcut-o Avivi, pe de altă parte. Astfel, de exemplu, literatura substanțială aparținând Cabalei luriene produsă de R. Israel Sarug, care a afirmat că a fost discipolul lui Luria și care a avut un impact foarte semnificativ asupra lurianismului din secolul al XVII-lea, a fost total exclusă din analizele conceptuale ale acestor doi savanți[105], deși Avivi prezintă documentele ei în detaliu în descrierea sa bibliografică. Dacă ne e mai ușor să înțelegem excluderea de către Tishby a lui Sarug, ținând cont de stadiul încă incipient al cercetării, este mult mai greu să înțelegem motivul lui Avivi, care a făcut-o neglijând argumentele existente în studiile lui Meroz, fără să explice de ce a făcut-o, căci el însuși considera că Sarug a fost prezent în casa lui Luria, dar nu și în colegiul lui[106].

Aș dori să înfățișez Cabala luriană într-un mod diferit: ea a continuat o problematică în privința răului, endemică în multe dintre formele anterioare de Cabala: răul este de multe ori o chestiune de perfecțiune, sau de amestec, sau de cauzalitate naturală. Iată de ce va trebui să fac distincție între două abordări principale pe care le putem discerne cu ușurință la Luria și în lurianism, una în care răul este înțeles în cadrul perfecțiunii divine, și alternativa ei, în care răul este înțeles ca un amestec ce trebuie purificat. Într-un fel, există o corespondență între prima abordare și centralitatea imagisticii geometrice – cercul, de fapt sfera, punctul, linia, *sefirot* formate din cercuri și *sefirot* formate din linia dreaptă – și între imagistica organică și a doua abordare. Aceste două tipuri de imagistică corespund, în linii mari, și conceptelor de

perfecțiune *versus* perfectibilitate. Desigur, aceste corespondențe sunt departe de a fi tranșante, căci nu vorbim despre două curente principale alternative și concurente, care să fi existat în corpusuri literare distincte, ci doar de niște înclinații care se amestecau și concurau, creând tensiuni conceptuale.

Cu toate acestea, după părerea mea, lurianismul nu este o chestiune de descriere exactă a modului în care a fost emanată lumea, *à la* Avivi, nici nu gravitează în jurul doctrinei catharsisului divin, așa cum punea problema Tishby, ci este mai degrabă un complex de variante și analize care încearcă să descrie două obiective principale: unul este repararea sau restaurarea scânteilor căzute pentru a reface *anthropos*-ul celest, celălalt, menținerea sistemului teosofic într-o formă bună, bazată pe ideea de unificare a unor parteneri sexuali opuși, în efortul de a genera urmași. Permiteți-mi să descriu pe scurt al doilea obiectiv: el implică o familie divină, și anume structura cvadripartită formată din Tată și Mamă, Fiu și Fiică existentă în domeniul divin – un concept mult mai vechi decât Luria în istoria Cabalei, dar deosebit de important în această formă de Cabala[107] –, și procesele legate de relațiile lor și funcționarea acestora, precum și înțelegerea modului în care cabalistul și soția sa ar trebui să acționeze pentru a îmbunătăți aceste tipuri cerești de relație, menite în cele din urmă să genereze noi suflete care să pătrundă în organismele create de cuplurile umane[108]. Nu avem nicidecum aici o viziune excepțională a unui obiectiv major al Cabalei, căci el poate fi găsit deja în Cabala zoharică și cordoveriană.

În lurianism însă, imaginile antropomorfe sunt mult mai pronunțate și sunt legate de operații teurgice diurne și

nocturne ale sufletelor bărbaților și femeilor, puse de acord[109]. Un sistem care gravitează atât de mult în jurul entităților antropomorfe, numite *parțufim* sau „configurații” sau „chipuri divine”, vizează reproducerea imaginilor divine în domeniul extradivin. Acest obiectiv trebuie privit ca un scop principal suplimentar al acestei Cabale, poate ca echivalent al procesului de îndreptare legat de starea de *’Adam Qadmon*, realizată prin salvarea scânteilor din cochilii și restaurarea structurii antropomorfe fărâmițate. Într-un fel, putem vorbi despre vectorul re-creativ, de reparare – *Tiqqun* – a *anthropos*-ului ceresc, pe de o parte, și despre un vector procreativ, pe de altă parte, acesta din urmă mult mai puțin scos în relief în cercetarea lui Luria. Aceste idealuri sunt destul de diferite și divergente, căci primul se referă la restituirea scânteilor căzute – în unele cazuri picături de spermă, după cum vom vedea mai jos –, în timp ce al doilea se bazează pe atragerea în jos a unor suflete cerești, ca rezultat al inducerii uniunii masculinului și femininului celeste.

De fapt, o altă prezentare importantă și detaliată a Cabalei lui Luria, în ultimele volume ale lui Yosef Avivi, ignoră total problema răului primordial și a catharsisului divin, trecând în extrema cealaltă prin supoziția că, în timpul șederii sale în Safed, Luria ar fi articulat o tratare teosofică coerentă, pornind de la comentariul anterior, mai haotic, despre *Sifra’ di-Țeni‘uta*[110]. Avivi contesta unele dintre ipotezele lui Tishby, în special cele care țineau de preferința sa pentru abordarea lui Ibn Tabul și proiectarea ei asupra lui Luria în ansamblul său[111]. Totuși, el acceptă punctul de vedere al lui Tishby referitor la faptul că Vital a ascuns chestiunea surselor răului în cartea sa, dar a prezentat-o într-o comunicare mai

personală[112]. O abordare evoluționistă, așa cum o prezintă teza lui Ronit Meroz, incluzând articulațiile acestui subiect, și accentul pus de Shaul Magid pe importanța exegezei la Luria îmi par a fi mult mai la obiect[113]. Pentru a rezuma ceea ce am încercat să propun aici, sugerez să facem o distincție între momentele de formare din perioada de predare a lui Luria, ce include și schimburile de argumente cu discipolii săi imediați, ca o primă fază destul de dezordonată, și etapa ulterioară, a articulărilor sistematice de către discipolii săi, făcute practic în cei cincizeci de ani de după moartea maestrului, așa cum le-au realizat, printre alții, în special R. Hayyim Vital și R. Israel Sarug, iar în cele din urmă și o a treia etapă, în care au fost formulate sistemele, adică interpretările acestor sisteme și consumarea aspectelor lor rituale în cercuri mai largi.

Având în vedere natura selectivă a celor două principale prezentări savante ale concepției lui Luria ca un sistem unificat, pare mai adecvat să prezint mai jos o varietate de opinii care sunt pertinente pentru subiectul nostru de aici, fără să încerc să le armonizez. Avivi nu respingea principala prezentare fenomenologică a lui Tishby, bazată pe centralitatea catharsisului divin; dar nici nu-i permitea vreun rol, chiar minor, instituind în schimb o abordare armonizantă. Acesta este motivul pentru care ceea ce mă va interesa în continuare este accentul pus pe varietatea de opinii pe tema răului primordial, unele dintre ele continuând destul de mult tradițiile cabalistice anterioare, iar nu reconstrucția pretinsei viziuni (una sau mai multe) „originale” a lui Luria, de vreme ce eu presupun, în orice caz, că viziunea lui se schimba nu o dată.

În loc de acel efort de armonizare, permiteți-mi să examinez câteva abordări diferite ale aceleiași chestiuni, așa cum le găsim în diversele tratate ale lui Luria.

Perfecțiunea și răul în Cabala lui Luria

Așa cum am văzut mai sus, prezența răului în planul divin al creației exista, *inter alia*, în *Comentariul la Zohar* al lui R. Yosef Angelet, o sursă ce se poate să-i fi fost cunoscută lui R. Ițhak Luria[114]. Acest mod de gândire nu diferă substanțial de teoria lui Cordovero, pe care am văzut-o la începutul secțiunii anterioare, potrivit căreia totul are o sursă celestă, într-un spirit platonician. Să examinăm o explicație non-cathartică a originii răului, existentă în textul lurian clasic examinat deja de Tishby însuși. Într-un fragment care îl are ca autor pe R. Yosef ibn Tabul, cunoscut și ca Mugrabi, un cabalist din Africa de Nord și discipol direct al lui Luria, stă scris:

> ...ceea ce a cauzat deplasarea[115] a fost puterea judecății, căci tot ceea ce este mai jos este prin necesitate, rădăcina sa se află în cer, în cea mai înaltă [putere a] milosteniei. Dacă noi spunem că rădăcina judecății nu a fost acolo, aceasta ar putea fi o deficiență în natura lui Dumnezeu, binecuvântat fie El, care nu s-ar numi perfect, în extrema perfecțiune, [decât] dacă nu i-ar lipsi nimic, Doamne păzește, dar cu siguranță puterea judecății a fost acolo[116].

Acest fragment a fost înțeles ca o formă de apologetică ce încearcă să atenueze dilema teologică creată, după Tishby, de gândirea „autentică” a lui Luria, căci ea „deviază” de la explicația cathartică propusă de Tishby drept chintesență a lurianismului în ansamblul său. Însă aceasta este o ipoteză inutilă, de vreme ce legătura dintre perfecțiune și incluziunea răului la cel mai înalt nivel există într-o serie de fragmente cabalistice anterioare, pe care le-am examinat mai sus, iar acest fragment poate foarte bine să reflecte o continuare a acestei poziții, mai degrabă decât o încercare de a oferi o explicație apologetică. Tishby consideră că acest tip de tratare ascunde doctrina mai esoterică a necesității catharsisului, privită de el ca singura teorie autentică, subiacentă întregului corpus lurian. Cât despre anume acel punct de vedere important în ce mă privește, el este ipoteza unui amestec al luminii divine și al rădăcinilor judecății în *tehiru* însuși.

Totuși, o abordare similară există și într-o tradiție citată de R. Israel Benjamin, în numele maestrului său R. Yosef ibn Tabul, unde se spune:

> De vreme ce [lumina circularelor *sefirot*] a ieșit din lumina în interiorul căreia a avut loc retragerea, care este lumina ce se întoarce, și nu există lumină care să se întoarcă decât din puterea judecății, și în pofida faptului că *’Ein Sof* nu este decât unul, în neasemuita perfecțiune a unității, în orice caz ar trebui să-l credem perfect pe cât cu putință în calitatea de perfecțiune, și de aceea trebuie să credeți că a existat în el o rădăcină foarte subtilă și pură a judecății, astfel încât ea nu se distingea de puritatea sa extremă, căci nimeni nu se numește perfect decât dacă în sine cuprinde

> o anumită existență a tuturor lucrurilor care se înalță în gândire și cunoaștere[117].

Prin urmare, nu văd niciun motiv să presupun că și în acest fragment ar exista vreo disimulare a unei viziuni mai mitico-cathartice. Ipoteza metodologică a lui Tishby referitoare la natura apologetică a acestei tratări nu este necesară, chiar în conformitate cu propriile sale premise. Pentru a descoperi principiul cathartic – care este absent în largul corpus de scrieri luriene, așa cum l-a editat R. Hayyim Vital –, Tishby se baza pe viziunea mai sus menționatului R. Yosef ibn Tabul, care ar reflecta teoria „autentică” a lui Luria, ascunsă chipurile de Vital[118]. Însă, de câte ori viziunea lui Ibn Tabul în privința perfecțiunii divine care include răul nu este compatibilă cu viziunea cathartică, același Ibn Tabul este considerat a fi „apologetic”. Aceasta nu este altceva decât o abordare tendențioasă, care judecă în funcție de dorința de a oferi o viziune monolitică a lui Luria.

De fapt, viziunea sa este absolut similară cu ceea ce scrie celălalt discipol al lui Luria. În cel mai detaliat și răspândit text lurian al său, Vital scria:

> Trebuie să știți că, înainte de a fi emanate entitățile emanate și de a fi create creaturile, lumina celestă unică impregna întreaga realitate, și nu exista nici măcar un loc vid, ca aspectul aerului gol și al spațiului, și nu exista aspectul începutului, nici aspectul sfârșitului, ci totul era o unică lumină a Infinitului, omogen într-o unică omogenitate, care se numește lumina Infinitului. Și s-a înălțat/întâmplat în voința Sa unică să creeze lumile și să

> emane ființele emanate, ca să reveleze perfecțiunea faptelor Sale, și a numelor Sale, și a titlurilor Sale, acesta a fost motivul creației lumilor, cum v-am explicat în prima noastră cercetare, în prima secțiune[119]. Și iată, după aceea El s-a retras din punctul central [aflat] în centrul luminii Sale, cu adevărat[120].

Desigur, versiunea lui Vital, în forma ei editată în *‘Eț Hayyim*, nu adoptă aici o viziune incluzivă a perfecțiunii, care cuprinde atât binele cât și răul, ci una mai puristă, aproape de o descriere filosofică a lui *’Ein Sof*, ca o entitate perfectă. Cu toate acestea, perfecțiunea este menționată în mod expres și în acest caz: creația a început din punctul central, aș spune un simbol geometric al perfecțiunii. Astfel, nu purificarea divinității de rău sau de rădăcinile lui, ci revelarea perfecțiunii divine este scopul proceselor teosofice. În principiu, aceasta este și una dintre pozițiile lui R. Moshé Cordovero, fostul maestru al lui Luria, care a avut grijă să afirme că însăși puterea judecății trebuia să se găsească în cea mai înaltă sferă divină, așa cum am văzut mai sus. Privit în acest mod, procesul de emanație nu a fost purificarea lui Dumnezeu de rău, ci manifestarea perfecțiunii sale. Această nevoie de manifestare am văzut-o deja în *Derekh ’Emunah* a lui R. Meir ibn Gabbai, pe care am analizat-o în capitolul anterior.

Amestecul și răul

Voi încerca să evidențiez acum un element care este important pentru înțelegerea concepțiilor luriene despre rău, dar care nu a atras încă atenția cercetării: ipoteza unui amestec primordial al binelui cu răul, care, deși a fost discutată de cercetători, nu a fost abordată suficient sau în contextul adecvat[121]. După cum am văzut mai sus, teoria amestecului există într-o mulțime de texte evreiești, în special în *’Idra’ Zutta’*, așa cum am analizat-o în capitolul 1 de mai sus, și este posibil ca unele dintre ele să fi apărut, cel mai probabil, sub impactul teoriei zoroastriene a amestecului[122]. Luria recurgea la acest termen încă din primul său tratat de Cabala existent, *Comentariul la Sifra di-Țeni‘uta’*:

> „*‘Atiqqa’ Qadișa’*” a trebuit să-și rețină îndreptarea până când a ieșit din acele scântei, căci ele erau judecăți aspre, iar între ele erau amestecate cochiliile, iar reziduurile au fost eliminate din ele și ceea ce putea fi îndulcit a fost îndulcit. Și cochilia a rămas jos[123], ca să se separe ceea ce este sfânt de ceea ce este profan[124].

În consecință, amestecul este foarte evident încă din primele texte ale lui Luria, ca și terminologia legată de rău: cochilia, reziduurile și judecățile. Acest punct de vedere este vizibil și în textele celor doi discipoli, Ibn Tabul și Hayyim Vital[125].

Astfel, de exemplu, într-o omilie a lui R. Hayyim Vital există o formulare foarte pregnantă a unei concepții pe care am întâlnit-o în numeroase texte cabalistice de până acum:

> Aflați că cochilia precedă sfințenia în toate lucrurile. Chiar în locurile unde puterile externe n-au nicio priză, există o cochilie bună [...], există o cochilie care este numită *Tohu*, o cochilie care precedă totul, iar aceasta este purificarea necesară, de care sfințenia are nevoie ca să se purifice continuu[126].

Menționând „toate lucrurile” și *Tohu*, textul de mai sus presupune că precedența nu este doar o chestiune a lumii naturale în această lume, ci și a proceselor primordiale din sfera divină. În contextul specific în care apare acest fragment, ea este legată de activitatea ultimei *sefire*, *Malkhut*, și explică actul, mai degrabă comun, al mâncării, considerat ca actul uman de purificare, dacă este îndeplinit cu conștiința cuvenită a unei cunoașteri cabalistice[127]. Cu alte cuvinte, o regulă generală teosofic-cosmologică, larg răspânditul aforism „coaja precedă fructul”, este aplicată pentru a explica și modul adecvat de comportament, adică o activitate normală, înțeleasă a fi un ritual. Dar cabalistul, se pare, face aluzie la o mișcare ce nu se va sfârși niciodată, cum aflăm din ultima frază a acestui fragment.

Potrivit multor texte luriene, amestecul, *ta‘arovet* și *‘eiruv*, este o stare înțeleasă uneori ca generată de păcatul lui Adam sau de păcatul lui Cain, dar în scrierile sale aceasta se referă la o repercusiune de-a dreptul cosmică[128]. Dacă luăm în serios folosirea expresiei „toate lucrurile”, precum și recurența dictonului „coaja precedă fructul” în textul lurian, amestecul este o situație inevitabilă.

Totuși, ar trebui menționat faptul că, în plan conceptual, precedența răului nu este în mod necesar identică cu conceptul de amestec, deoarece ea presupune un statut independent în raport cu sfințenia, ceea ce implică un tip separat de emergență din divinitate. Pentru a exemplifica importanța amestecului, permiteți-mi să citez un fragment esențial din predica lui R. Yosef ibn Tabul:

> Această putere [a judecății] era amestecată în întregul [domeniu al] existenței Sale, binecuvântat fie El, [...] iar când El a decis să emane lumea Sa, El a reunit toate rădăcinile judecății care erau absorbite în El, adică le-a revelat progresiv [...]. De exemplu, firul de praf în marea cea mare nu izvodește noroi și nu este vizibil, ci numai atunci când apele sunt distilate, praful care a fost amestecat acolo va fi descoperit și revelat. Acesta este și cazul în speță, milostenia extremă și judecata extremă sunt absorbite, iar când puterea judecății a fost reunită și pusă laolaltă într-un singur loc, ea a devenit brută, și din cauza ei lumina Infinitului, binecuvântat fie El, a fost retrasă[129].

Coexistența apei și a prafului este prezentată ca un fapt natural, nu ca o uniune a contrariilor sau ca reflectare a vreunei forme neobișnuite de existență, și nici nu este o chestiune de perfecțiune. De fapt, apa și praful nu sunt nici măcar privite drept contrarii. Mă voi concentra acum asupra unui fragment care aplică teoria amestecului la înțelesul discuțiilor biblice, dincolo de începutul propriu-zis al Bibliei:

„Iar aceștia sunt regii” – și s-a explicat deja că *’A[dam] Q[admon]* este unul dintre beneficiarii influxului provenit din *’Ein Sof*. Iată, trebuie să știți că din El[130] a fost emanată o scânteie, iar aceasta a fost divizată în două: în creier și cochilie, rădăcina lui Israel este din creier, iar rădăcina neamurilor din cochilie, și la fel stau lucrurile cu Sara și Hagar, cu Ițhak și Ismael, cu Iacov și Isav. Iar în această scânteie, rădăcina neamurilor a precedat rădăcina lui Israel, potrivit secretului „regilor care au domnit” etc., „înainte ca un rege să domnească”. Iar această scânteie a ieșit din [aspectul lui] *Malkhut* din *’A[dam] Q[admon]*, iar din cochilie au ieșit cele zece neamuri [...], iar regatul acelor [neamuri] a fost zdrobit și Israel le-a cucerit. Iar scânteia cochiliei era compusă din zece, și zece scântei au ieșit din ea, iar ele sunt cele zece neamuri, cele zece cochilii, iar scânteia creierului este temeiul celor zece *sefirot*. Și cum ele n-au putut suporta lumina Torei, regatul lor a fost zdrobit [...] și acesta este secretul vaselor sparte care a fost menționat în cartea *Zohar*, și ele n-au vrut să primească Tora, ci numai cele șapte porunci noahidiene, ba nici măcar pe ele n-au grijă să le respecte, iar ăsta a fost motivul zdrobirii regatului lor, căci ele au domnit pentru o vreme, iar [apoi] au murit, și dimensiunea spirituală [*ruhaniyyut*] existentă în ele s-a întors în cer [...], iar corpul a rămas în secretul cochiliei. Și moartea nu este o moarte reală, ci o coborâre de la un rang superior la unul inferior, iar dacă doriți să vedeți cum anume, este ca o femeie care naște și, odată cu aceasta, ies și reziduurile [...], așa este și creierul cu cochilia, căci întotdeauna coaja precedă fructul[131].

În acest fragment, legătura dintre starea de amestec, pe de o parte, și Tora, cu poruncile în general, pe de altă parte, este foarte evidentă. Pentru a produce separarea între cele două părți ale amestecului, este introdusă spargerea vaselor. Există o formă de amestec înăuntrul celei mai înalte instanțe, apoi o separare în cadrul unui act cosmologic, iar mai târziu un alt amestec. Coexistența binelui și răului în aceeași scânteie reflectă consangvinitatea celor două, și numai după emanarea lor ele au luat forma cochiliei, care precedă creierul. Acești doi termeni există deja într-un context similar, într-un fragment al lui R. Meir ibn Gabbai[132]. Inutil să spun că această abordare bazată pe amestec revine mai târziu în Cabala luriană, R. Moshé Hayyim Luzzatto fiind un exemplu[133].

Teoria amestecului diferă în mod substanțial de teoria perfecțiunii, căci aceasta din urmă nu implică necesitatea purificării cathartice. Însă acest amestec face parte din ceea ce poate fi numit universul presefirotic, care a fost dezvoltat în Cabala luriană incomparabil mai mult decât în toate manifestările precedente ale gândirii teosofice evreiești.

Intenționalitatea divină și crearea răului

O temă recurentă în textele lui Luria este legătura dintre rău și intenția lui Dumnezeu, deoarece răul asigură răsplata celor drepți care îl combat, și voi da, în acest sens, câteva exemple din literatura lui Luria. Se pare că Luria reflectă o viziune mult mai veche, existentă și în una dintre cărțile maestrului

său, R. David ibn Avi Zimra, care a fost scrisă în 1553; viziunea apare într-un scurt fragment care a fost citat *supra*, în capitolul 2. Așa citim, de exemplu, la R. Menahem Azaria din Fano, un important cabalist activ în ultima treime a secolului al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea, care a fost discipolul lui R. Israel Sarug[134]; în cea mai influentă carte a sa, *Sefer 'Eser Ma'amarot*, care a devenit o operă clasică a Cabalei postsafediene, el scrie: „Este o regulă faptul că coaja precedă fructul în geneza sa, și că cel drept îndură mai întâi suferința, iar abia la sfârșit are parte de tihnă”[135].

Chiar mai explicit și mai elaborat este un fragment existent la R. Naftali ben Elhanan Bakharakh, un influent cabalist lurian de la mijlocul secolului al XVII-lea[136]:

> Binele vine mai târziu decât răul în lumea lui *Tohu*, și la fel în lumea lui *Tiqqun*[137] [...], căci *steresis* [*he'eder*] precedă existența [*ha-havaia*], iar intenția Celui Sfânt, binecuvântat fie El, a fost să creeze binele și răul în lume, iar rădăcina cochiliilor se afla în vasele sparte și de acolo au fost create *dinin*, iar din *dinin* au fost produse cochiliile, și în ele este sursa răului, iar sursa binelui este în acea lumină existentă în vasele sparte, potrivit secretului picăturilor care aderă la peretele vasului. Iar dacă Dumnezeu n-ar fi creat lumi și nu le-ar fi distrus, niciun rău n-ar exista în lume, căci totul ar fi bun. Și se știe că binele se distinge prin [existența] răului, și tot așa[138] n-ar exista procreație în lume [...] și, deși cochiliile nu s-ar fi actualizat înainte de păcatul lui Adam, în orice caz ele existau într-o stare foarte subtilă și ascunsă, [într-o stare] de potențialitate, iar rădăcina răului din cochilii este din vasele sparte[139].

Acest fragment conține o viziune pe care merită să o subliniem. Distrugerea lumilor primordiale a fost premeditată, iar ea a creat răul nu din cauza unei erori mecanice, ci pentru a produce răul care servește ca modalitate de distingere a binelui. Cu alte cuvinte, această explicație a originii primordiale a răului nu include deloc un proces de catharsis, nici nu este o chestiune de perfecțiune, ci, mult mai mult, o explicație naturalistă: răul este necesar dintr-o perspectivă funcționalistă, iar aici procreația este menționată explicit atunci când este descrisă funcția pornirii rele și probabil a răului în general. Dar, pe lângă referirea deschisă la procreația umană, se pare că termenul *picături* se referă la fluidul seminal, ca parte a unei anumite forme de sexualitate la cel mai înalt nivel al sferei divine, o problemă pe care o regăsim și într-o manieră mai explicită în alte discuții ale acestui cabalist, așa cum s-a subliniat în notă. Acest accent pus pe intenționalitatea divină, care revine și în fragmentul lui R. Yosef del Medigo ce urmează a fi tradus mai jos în acest capitol, sau în cartea lui R. Isaiah Horowitz *Cele două Table ale Legământului*, din care urmează să traducem în capitolul 6, complică atât statutul unic al explicației cathartice a răului, cât și ipoteza unei erori mecanice, care constituie principalele revendicări ale modului în care își reprezintă Tishby Cabala lui Luria.

Scrisă la mai multe generații după moartea lui Luria de un cabalist care cunoștea bine o mare parte a vastului corpus lurian, descrierea de mai sus nu se referă la un concept aflat în centrul dezvoltărilor ulterioare ale Cabalei lui Luria în acest context, conceptul de retragere sau *țimțum*. Deși

Bakharakh utilizează din când în când acest concept în cartea sa, el lipsește din fragmentul de mai sus.

De fapt, într-un comentariu lurian din secolul al XVIII-lea despre *Zohar*, prioritatea răului este concepută astfel: „...în conformitate cu ordinea lumii, coaja precedă fructul”[140]. Deci există aici ipoteza că o anumită formă de armonie este legată de coexistența binelui și răului, o ipoteză care nu necesită catharsisul în lumea divină și care este mult mai apropiată de teoria perfecțiunii divine. Este o abordare destul de asemănătoare cu viziunea lui R. Yehuda Halleva, care a fost citată *supra*, în *„Țafnat Pa‘aneah* a lui R. Yehuda Halleva”.

Acestea sunt exemple care problematizează tonul teologic cu care Tishby prezintă gândirea lui Luria ca vehiculând o imagine unificată și mai degrabă armonioasă. Desigur, nu am intenția să neg existența unei teorii cathartice a apariției răului, ci doar să arăt că ea singură nu epuizează explicațiile luriene ale răului primordial existente în vastul corpus de scrieri cunoscute ca lurianism.

Câteva puncte de vedere despre antecedența răului în lurianism

Pe lângă cele trei moduri menționate mai sus, există și o altă ipoteză, mai generală, care continuă concepțiile anterioare reprezentate în anumite înțelesuri ale aforismului „coaja precedă fructul”. Aceste discuții sunt un exemplu clar ce arată modul în care Luria continuă linii anterioare ale gândirii cabalistice, îndeosebi ceea ce eu am descris ca tipul

presefirotic de speculații. Aceeași regulă de precedență este aplicată iarăși la cuvintele *Tohu* și *Bohu*. Permiteți-mi să abordez acum un tratat lurian de largă răspândire, *Liqqutei Tora*, unde Vital explică sensul primului verset din *Facere* ca indicând

> purificarea primilor regi care au murit, după cum se știe, căci în fiecare lume a existat un aspect al regilor care au murit, și acesta este [sensul versetului] „iar pământul era *Tohu va-Bohu*”, care înseamnă spargerea vaselor, „și spiritul Domnului plutea pe deasupra apelor”, adică vitalitatea pe care vasele nu puteau s-o primească [...], iar la început reziduurile au fost curățate și cochilia a precedat, așa cum este cazul cu coaja care precedă fructul. [...] acesta e motivul pentru care este interzis în timpul Șabatului să cureți rămășițele mâncării, căci acesta a fost modelul curățării rămășițelor din hrană în cer, iar în timpul Șabatului nu se făcea curățenie, dar hrana din aceste deșeuri este întotdeauna permisă, căci aceasta nu este niciodată în cer[141].

Purificarea primordială legată de moartea regilor edomiți s-a transformat în acest fragment într-un proces cotidian care are loc în cer, proces care ar trebui imitat aici jos. Potrivit ultimei părți a fragmentului tradus, în cer a existat doar o purificare a hranei pornind de la reziduuri, și nu invers. Menționarea Șabatului aici trebuie raportată la contextul general al creației care include curățarea, un proces care a avut loc timp de șase zile, dar s-a oprit în timpul Șabatului. Asta înseamnă că reziduurile au precedat în mod necesar

binele, așa cum face întotdeauna coaja cu fructul. Implicit, aceasta este o negare a teoriei neoplatoniciene despre originea răului ca sfârșit al unui proces care începe de la binele pur, ceresc, și are loc numai în ultima etapă din procesul de emanație. Implicit, teoria amestecului se găsește și ea aici, deși nu a fost menționată în mod explicit. Greu de stabilit este însă dacă apele, amintite în ultimul fragment, au vreo legătură cu apa menționată în textul lui Ibn Tabul tradus mai înainte.

Într-un enunț din Cabla luriană, cosmologicul și istoricul au fost combinate: nașterea lui Isav și Iacov au fost menționate ca urmând același tipar ca începutul *Facerii*:

> „Și iată, erau în pântecele ei doi gemeni [*Te'oMim*]" [*Facerea* 25.24], în literele *'A TM* și *'A MT*, căci oamenii răi sunt numiți *MeTim*[142] [...], iar cel dintâi care a ieșit era roșu[143], așa cum se spune lumea lui *Tohu* mai întâi, iar după aceea *Bohu*, căci coaja precedă fructul, potrivit celor spuse [*Facerea* 1.2] „și pământul era *Tohu*", iar după aceea [*ibidem*] „*Bohu* și întuneric pe fața lui *tehom*", acestea sunt cojile care au ieșit primele, iar după aceea fructul, care este numit „duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" [...], iar apoi [*Facerea* 1.3] „A zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și a fost lumină", care este fructul[144].

De fapt fragmentul, citit în contextul său, vorbește despre transmigrația sufletelor primului cuplu și ale fiilor acestuia în Ițhak și Rebeca și în cei doi fii gemeni ai lor. Această transmigrație trebuie înțeleasă în contextul mai larg al teogoniei luriene, care începe încă din primul moment al

emanației, asociată cu primele versete din *Facerea*. Cu alte cuvinte, *historia sacra* face parte din narațiunea teocosmică mult mai largă. Deși tot acesta era cazul și în interpretările din secolul al XIII-lea ale listei celor șapte regi edomiți ca o referire la puterile răului, în literatura cabalistă luriană părțile de *historia sacra* care au fost inserate în schema anterioară sunt mult mai mari[145]. Avem aici o combinație a unei lecturi puternic teosofice cu un tip așkenazi de exegeză radicală, pentru a crea o narațiune continuă, care aplică viziunile despre *primordium* la sensul zoharic al regilor și la istoriile despre strămoși. Amestecul menționat mai sus este evident și într-o altă discuție luriană fondată pe maxima cojii care precedă fructul:

> părerea înțelepților[146] despre vasele de lut este că spargerea lor înseamnă purificarea lor. Află că acest [*dictum*] vorbește despre secretele regilor care au murit, căci rațiunea zdrobirii lor este purificarea de coaja care a ieșit cu ei, potrivit secretului cojii care precedă fructul [...], căci *Malkhut* al regilor morți nu a murit de fapt [...] și el nu primește impuritatea, iar asta este ceea ce s-a scris[147], că pământul nu a fost anulat, dar nu a murit, de către rabin, binecuvântată fie-i memoria[148].

Rabinul este Luria însuși. Principala abordare explicată aici este aceea că moartea regilor e o formă de purificare ce permite eliminarea cojilor/cochiliilor care le-au fost atașate în cadrul evenimentelor primordiale. Din acest punct de vedere, regii amintesc de cei zece înțelepți antici care au murit ca

martiri, după cum am văzut în mai multe cazuri de mai sus. Luria este creditat și cu ipoteza că

> această moarte nu este o moarte, ci o coborâre de la un grad la un altul, de la cel superior la unul inferior […] în creier și cochilie, și întotdeauna cochilia precedă, ca Isav pe Iacov […] potrivit secretului „acelor regi” […], căci coaja precedă fructul, iar ei sunt regii care au ieșit din *Binà* și au domnit în țara Edomului, tocmai pentru că întreaga judecată acolo se naște[149].

O discuție ce pare să aparțină unei faze ceva mai târzii a lurianismului, din cursul secolului al XVII-lea, presupune o înțelegere relativistă a precedenței cochiliei. Cochilia și sfințenia sunt deopotrivă cuprinse în lumina divină, care este ca un fruct al cărui sâmbure, cochilia, precedă hrana care este conținută în acest sâmbure:

> Cât despre problema luminii lui *’Ein Sof*, care cuprinde în sine toate lumile, ar trebui să ne întrebăm de ce se spune că cochilia precedă sfințenia, căci dacă e așa, cum poate să cuprindă lumina lui *’Ein Sof* cochilia? Dar chestiunea este că cochilia cuprinde în sine sfințenia așa cum, în ele, cuprinde în sine și lumina lui *’Ein Sof*, ca în parabola fructului care are sâmburi, iar în sâmbure există și hrană și astfel se constată că cochilia învelește și cuprinde în sine hrana interioară, care cuprinde în sine hrana exterioară, și se constată că întotdeauna cochilia cuprinde în sine sfințenia, iar asta este suficient pentru cel care înțelege. Și iată justificarea necesității ca vasele să fie sparte, iar

Emanatorul Ceresc nu a produs *parțuf*, așa cum a făcut-o mai târziu, căci știți și voi că coaja precedă fructul, iar dacă l-ar fi construit pe *parțuf* imediat, cochilia ar fi rămas de-a pururi, iată de ce El a spart vasele, pentru ca sfințenia să fie separată de cochilie, iar odată ce a fost separată, îndată l-a făcut pe *parțuf*[150].

Într-un anumit fel, prioritatea cojii față de fruct a fost mai degrabă anulată, de vreme ce prima este conținută într-o structură mai cuprinzătoare. Coaja nu mai este partea exterioară a fructului, ci una internă, sâmburele.

De fapt, ar trebui să subliniem că, în toate textele de mai sus, celebra temă a contracției sau, alternativ, a retragerii divinității ca precedând actele spargerii nu este menționată în citatele prezentate, iar asta poate să indice existența unei versiuni timpurii a lurianismului, care nu integrase încă acest concept[151]. Dacă acceptăm posibilitatea existenței unei prime versiuni a lurianismului, una care să nu fi operat deloc cu conceptul de *țimțum* și cu alte câteva concepte auxiliare legate de el, atunci putem presupune că această versiune continua mai mult discuțiile cabalistice anterioare despre răul primordial. Faptul că este menționat conceptul de *spargere a vaselor* nu exclude posibilitatea unei astfel de faze, căci vasele sparte într-un context teosofic sunt menționate deja și mai înainte în Cabala, în contexte în care conceptul de *țimțum* al luminii sau prezenței divine este absent[152]. În orice caz, ipoteza că, în pofida perioadei scurte în care Luria a activat la Safed, literatura legată de Cabala sa include mai multe etape există în cercetarea acestui domeniu atunci când este vorba despre alte subiecte[153]. Iar dacă acesta este un proces legat de

gândirea lui Luria însuși sau de discipolii săi este o chestiune care așteaptă încă să fie investigată. În alte cazuri însă, legătura dintre conceptul de *țimțum* și emergența răului, făurită, după cum am văzut mai sus, încă din secolul al XV-lea în scrierile lui R. Șem Tov ben Șem Tov din Spania, este evidentă într-o mulțime de discuții luriene, așa cum a subliniat Tishby[154].

Voi aborda acum un personaj celebru, care a speculat și el pe tema precedenței răului. Este Nathan din Gaza, profetul lui Sabbatai Țvi și cabalist lurian el însuși, familiarizat cu tipul sarugian de Cabala[155]. În inedita sa *chef d'śuvre*, *Sefer ha-Beri'a*, citim:

> Vă voi spune acum câteva lucruri referitoare la cochilii, care sunt și ele în rădăcina posterioară. [...] aflați că, după venirea pe lume a celor zece *sefirot* despre care am discutat, încă mai rămăsese mult din *Tehiru* [...], iar din acel *Tehiru* au prins viață cochiliile și râurile, iar această chestiune a cochiliei care precedă trebuie s-o înțelegeți, căci până ce a venit lumina liniei drepte, care este perfecțiunea fructului și a construcției, cochilia a precedat în *Tehiru*, în Aerul care nu poate fi înțeles[156], iar acesta este motivul pentru care stă scris „eu am creat răul”, căci termenul „creație” nu are alt înțeles decât un lucru foarte subtil[157].

Termenul „subtil” se referă la dimensiunea mai puțin articulată și mai spirituală a acelui *tehiru* care a precedat emergența ierarhiei structurate a celor zece *sefirot* și *parțufin*, care constituie linia dreaptă. Aici, perfecțiunea nu este una

incluzivă, ci un fenomen mai degrabă excluziv, limitat la structura de după eliminarea elementelor malefice. Așa cum a subliniat Wirszubski, relația dintre două tipuri de lumină, lumina care posedă gândire și lumina lipsită de gândire, reflectă conceptele de formă și, respectiv, materie, ceea ce înseamnă că, în spațiul lui *tehiru*, cele două concepte aristotelice jucau din nou un rol crucial în articularea chestiunilor de Cabala teosofică[158]. Aceste două forme de lumină se află într-o luptă continuă, creând o viziune mai apropiată de antagonism.

Nu în ultimul rând, din punctul de vedere pe care aș vrea să-l subliniez aici, într-o predică nepublicată a lui R. Nathan Șapira din Ierusalim, el scrie că Dumnezeu a pus animozitate și gelozie între latura sfințeniei și latura impurității, astfel încât „ele să nu mai poată avea nicio copulație, cum era înainte de facerea lumii, iar acesta este [sensul versetului din *Facerea* 1.4]: «și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric», căci El a făcut o mare diviziune între ele”[159]. Aflăm aici despre o copulație între bine și rău, sau între sfințenie și impuritate, care a precedat creația, iar Dumnezeu este cel care a creat premeditat animozitatea dintre ele, prin actul diviziunii. Nici aici nu se are în vedere vreun proces de catharsis, ci mai degrabă ipoteza că sfințenia și impuritatea trebuie să fie separate una de alta, în timp ce a doua nu este descrisă ca destinată să dispară. În orice caz, se presupune o anumită formă de amestec primordial, iar separarea dintre ele era imaginată ca primul act al creației. Interesant este că nu binele și răul sunt direct menționate, ci sfințenia și impuritatea, coroborând astfel o observație care este importantă pentru înțelegerea fascinației cabaliștilor față de

aceste categorii, mai degrabă decât față de cele ale binelui și răului. Este dificil să discernem dacă această copulație amintește sau nu de episodul midrașic cu Adam și Lilith, proiectat acum pe scena teosofică, dar este o ipoteză plauzibilă. Țin să subliniez că discuțiile mele despre sexualitate și spermă și, finalmente, despre un colectiv – familie, grup, neam – legat de o viziune a purității și impurității evită acele speculații psihologiste pe marginea proceselor din sânul divinității, care nu sunt suscitate de texte nici explicit, nici implicit. Cu alte cuvinte, în corpusurile cordoveriene și luriene există mii de discuții explicite despre scopul raportului sexual: atragerea în jos a seminței pentru a procrea, iar eu nu văd niciun mod plauzibil de a interpreta aceste discuții ca referire la vreun alt scop.

De fapt, în tratatele luriene există nu doar o singură versiune referitoare la natura emergenței răului și la retragere. Această diversitate nu este surprinzătoare, dacă recunoaștem varietatea discuțiilor despre rău existente deja în istoria Cabalei care l-a precedat pe Luria, îndeosebi a viziunilor recenzate mai sus despre răul primordial, așa cum le-am văzut. De altfel, diferitele tipuri de prezentări ale subiectului se regăsesc în scrierile diverșilor discipoli ai lui Luria și ele pot reprezenta fie puncte de vedere diferite ale maestrului lor, fie interpretări diferite ale expunerilor sale de către discipoli. Acesta este motivul pentru care am prezentat mai sus fiecare dintre aceste viziuni separat, fără să încerc să le armonizez unele cu altele.

Mitul lurian și îndeplinirea ritualurilor evreiești

Deși discuția noastră de mai sus poate lăsa impresia că Luria era doar un metafizician, un teosof preocupat de problemele binelui și răului la cel mai înalt nivel al existenței sau de problemele exegetice legate de textele clasice evreiești, biblice și de alt tip, această înțelegere este departe de a epuiza interesul său și poate chiar principalele-i preocupări în calitate de cabalist. În realitate, structura teosofică era în esență un cadru pentru explicarea semnificației ritualului evreiesc, un fapt care este bine reprezentat într-o serie de scrieri ale sale ce tratează despre intenția în rugăciune. Cercul său de discipoli constituia nu atât o academie în sensul grec al liberei și uneori criticei examinări – deși existau, indubitabil, discuții –, cât mai degrabă o sursă fiabilă de viziune despre lume, căci aceasta îi fusese revelată de sus, cu menirea de a-i inspira [pe acești discipoli] în îndeplinirea ritualurilor lor, cu semnificații mai profunde. Dacă această viziune asupra lumii, cu autoritatea ei și existentă în redactările de mai târziu, este într-adevăr identică cu „sistemul” lui Luria, în modul elaborat și ordonat în care ni se prezintă astăzi ca o carte, aceasta este o chestiune total diferită. În orice caz, așa cum am văzut în unul dintre citatele de mai sus, Luria a fost descris ca amestecând în expunerile sale diferite teme, care includ atât teme teosofice cabalistice, cât și teme ritualiste. Aceasta înseamnă că expunerile abstracte nu erau caracteristice discursului lui Luria. Cum bine a spus Lawrence Fine, lurianismul a fost un tip de doctrină întrupată[160], iar eu aș prefera să privesc tot astfel nu doar tradiția ce poartă această marcă specifică, ci și o mare parte din formele anterioare de

Cabala, deși cu siguranță nu pe toate, și să le văd gravitând în jurul unui corp performativ, când performanța sa înseamnă punerea în practică a unor ritualuri evreiești cu intenții cabalistice[161].

Este de prisos să spun aici mai multe despre importanța capitală a legăturii dintre ritual și Cabala, care este bine cunoscută, deși necesită studii mult mai detaliate și mai sofisticate[162]. În cazul nostru, chestiunea este ce anume a motivat mai mult speculațiile cabalistice safediene. Potrivit unei afirmații a lui Scholem, „problema originii și naturii răului a fost una dintre principalele forțe motivante din spatele speculațiilor cabalistice”[163]. Acest rol vital atribuit teoriilor răului ca declanșatoare ale gândirii cabalistice, împărtășit de Scholem și Tishby, mi se pare o exagerare. Răul a fost, fără îndoială, o preocupare pentru numeroși cabaliști, dar teoriile lor despre subiectele legate de rău, ca despre multe alte subiecte, se străduiau să răspundă, practic, la alte întrebări decât speculațiile elaborate cu privire la originile răului: îi preocupau mult mai mult chestiuni ca validitatea și semnificația ascunsă a Scripturilor, natura specială a limbii ebraice și, nu în ultimul rând, semnificația ritualurilor biblico-rabinice și a unor lungi serii de obiceiuri adăugate mai târziu în istoria evreiască. Atât din cauza scrierilor voluminoase pe care cabaliștii le-au lăsat în urma lor, cât și din cauza structurii speciale a cercurilor care gravitau în jurul unor oameni sfinți, ale căror vieți au fost descrise în detaliu de discipolii lor, Cabala safediană ne permite o înțelegere mai bună a centralității performanței sacramentale decât cea la care am fi putut ajunge pornind de la istoria anterioară a Cabalei. Căci în secolul al XVI-lea, la Safed, mai mult decât

oriunde și oricând în istoria Cabalei, au fost instituite de către cabaliști noi obiceiuri și sărbători, care au fost acceptate pe scară largă în comunitățile evreiești din lumea întreagă[164].

Aceste chestiuni teosofice erau predate de Luria odată cu expunerea semnificației poruncilor, un fapt care este absolut evident din fragmentul citat mai sus al lui R. Meir Poppers. Oricât de dezordonată putea fi maniera de predare a lui Luria, combinația dintre aceste două tipuri de subiecte este, după părerea mea, foarte relevantă, iar relevanța acestei mărturii pentru o înțelegere mai precisă a genezei acelui corpus care se numește Cabala luriană, după Luria, a fost neglijată de cercetători atunci când au încercat să analizeze esența doctrinelor cabalistice ale lui Luria. Zi de zi, el era probabil implicat în studierea problemelor halakhice, iar Cabala nu era decât unul dintre subiectele care-l interesau. Potrivit unei relatări, Luria explica *Halakha* la nivelul ei simplu, în funcție de cele șase modalități care corespund celor șase zile ale săptămânii, iar apoi cabalistic, în funcție de modalitatea unică legată de Șabat[165].

Voi reveni acum la afirmația pe care am făcut-o la începutul discuției noastre cu privire la identitatea celor două obiective sau a celor doi vectori ai Cabalei luriene: cel re-creativ, adică emendarea sau *Tiqqun* al scânteilor divine, pe de o parte, și cel procreativ, adică unificarea puterilor divine distincte sexual și generarea unor suflete, pe de altă parte. Acestea sunt două modele divergente de bază în care se imaginează semnificația performanței, care provin cel mai probabil din surse diferite și nu se combină ușor într-un sistem speculativ global și coerent. Ele coexistă totuși în lurianism, căci scopul lor principal era acela de a oferi

înțelegeri ale textelor și ritualurilor, nu scrieri sistematice – o idee pe care o vom relua *infra*, în „Observații finale”. Emendarea scânteilor divine este asociată cu cele mai pozitive ritualuri, care sunt înțelese ca purificare a scânteilor. În acest caz, afinitățile dintre cele două abordări sunt absolut evidente. Aș vrea totuși să abordez aici o tradiție re-creativă neglijată, în legătură cu o interdicție care a fost subliniată în *Zohar* și dezvoltată de Luria însuși[166]. Tradiția este fondată pe ipoteza că în domeniul presefirotic există o structură antropică ce poate fi înțeleasă ca legată de irosirea seminței[167].

În tratatul lui R. Nathan Șapira din Ierusalim *Torat Nathan* găsim o legătură explicită între teosofie și comportamentul omului, într-un text scurt, dar extrem de relevant, care nu a atras atenția cercetătorilor:

> Am găsit într-o carte a lui Menahem de Lonzano următoarele: R. Abraham ha-Levi Berukhim[168], binecuvântată fie-i memoria, a mărturisit că a aflat de la ha-’Ari [adică de la Ițhak Luria] că oricine își varsă sământa în van repetă spargerea vaselor, Doamne ferește. Sfârșitul citatului[169].

Permiteți-mi să subliniez mai întâi formularea concisă, care este totuși plină de implicații teosofice și care poate ilustra fundamentele anumitor învățături orale ale lui Luria. Această preocupare pentru păcatul ejaculării extrauterine a spermei pare să fi apărut foarte devreme în cariera lui Luria, căci el îl citează pe un anume R. Kalonimus, cel mai probabil un personaj așkenazi – poate o rudă a lui Luria –, descris ca

„marele înțelept al procreației”, când acesta i-a spus, *inter alia*, că biblicul Iosif nu a păcătuit decât în gândul său, iar apoi a ejaculat[170]. Într-adevăr, lui Luria i se atribuie de către unul dintre discipolii săi importanți, R. Moshé Iona, o serie de instrucțiuni de amendare a păcatelor legate de diverse forme de ejaculare[171]. De altfel, Luria era probabil la curent și cu fragmentul referitor la Agrimas din midrașul târziu, și cu reverberațiile sale, care se întemeiază pe păcătoasa vărsare în van a seminței lui Adam, așa cum am subliniat mai sus în capitolul 1. Cu toate acestea, nu se specifică mai precis paralela dintre irosirea seminței umane în tradiția tradusă mai sus și spargerea vaselor *anthropos*-ului ceresc, iar eu mă îndoiesc că ele ar putea fi puse într-un tip exact de paralelism în acest sistem, așa cum îl cunosc eu. În orice caz, este evident că Luria considera materialul seminal în cadrul unui metabolism cosmic.

Această linie directă de tradiții venind de la Luria validează și proveniența luriană a fragmentului următor, existent într-o carte a lui R. Hayyim Vital, unde maestrul său nu este menționat:

> Iată, persoana care-și varsă sămânța în van își oferă sămânța, adică pe fiii săi, cochiliilor exterioare, cum bine se știe. Iar când se pocăiește într-o manieră completă, atunci acele suflete revin la comoara acelor suflete numite corp[172]. Iar câtă vreme nu revin, Mesia este întârziat, și asta este ceea ce s-a scris [*Isaia* 59.20]: „Pentru Sion El va veni ca un Mântuitor”, când ei se vor căi de crima[173] lor, care este vărsarea seminței în van, adică a fiilor săi, pe care îi va întoarce la corpul mai sus menționat[174].

Legătura dintre procesul de emanație și spermă este cunoscută în Cabala încă din secolul al XIII-lea, așa cum am spus în repetate rânduri în capitolul 1 de mai sus. Picătura de spermă este înțeleasă ca un punct sau ca litera *Yod*, și legată de presupusa sursă a materialului seminal din creierul uman, conform unui topos de largă răspândire în fiziologia antică și medievală, care pune sperma în legătură cu gândirea umană[175]. Totuși, ca rezultat probabil al elaborării pornind de la o concepție zoharică, o astfel de ejaculare era înțeleasă și ca având loc în stratul presefirotic din lumea divină. Aici, ejacularea extrauterină a bărbatului este concepută ca spargere a vaselor, iar căderea seminței în domeniul răului are ca rezultat emergența amestecului. În termeni mai generali, Vital, urmându-l probabil pe Luria, a combinat speculațiile presefirotice ale textelor zoharice, în special pe cele din *Sifra' de-Țeni'uta'*, cu o altă tradiție presefirotică, tratând despre conceptul de retragere, tradiție care a început probabil cu Nahmanide și sursele sale și a fost dezvoltată de R. Șem Tov ben Șem Tov, așa cum am văzut în capitolul anterior. O astfel de sinteză nu figurează în primul comentariu al lui Luria la *Sifra' di-Țeni'uta'*, compus înainte de ajungerea lui în Safed, fiind o dezvoltare oarecum mai târzie a gândirii sale. Acest tip de exploatare a introducerii conceptului de *retragere* în cel mai înalt domeniu teosofic este mult mai plauzibil decât speculațiile despre presupusele afinități dintre retragerea divină și experiența exilului, inclusiv faptul că lipsește din sursele cabalistice despre retragere ca un exil divin. Aceasta din urmă este o frumoasă inovație teologică a lui Scholem, care a avut o splendidă carieră nu doar printre discipolii săi

imediați, ca Joseph Dan, ci și în rândul unor gânditori serioși, ca Jurgen Habermas.

De fapt, gândirea cabalistică a lui Luria este nu atât o inovație completă, cât mai degrabă o nouă organizare a cunoașterii cabalistice, care reunește două dintre cele mai importante tipuri de speculații teosofice care s-au dezvoltat în Peninsula Iberică. În ambele tradiții Luria a descoperit câteva discuții despre rău ca legat de descrierile presefirotice și a oferit o viziune integrată a lor. Se cuvine să menționăm că în ambele cazuri există o propensiune non-filosofică ce caracterizează cele două forme de gândire, care ar putea permite speculațiile presefirotice înăuntrul domeniului divin și prezența acolo a răului. Dacă tradiția Nahmanide – Ben Șem Tov, impregnată cum era de conceptele Cabalei geroneze și poate și de reverberațiile ei în concepțiile maestrului lui Luria, Cordovero, a contribuit cu anumite concepte legate de emergența spațiului retragerii, tradiția zoharică a contribuit cu imagistica mai organică și cu subiectul intrării seminței în spațiul evacuat și al amestecul ei acolo. R. Șem Tov ben Șem Tov, care cunoștea cartea *Zohar*, nu era atât de interesat de *Sifra' di-Țeni'uta'* și era un autor nu atât sintetic, cât mai degrabă reproductiv.

Trebuie spus că actul vărsării în van a seminței este considerat nu doar un păcat, ci și ca fiind puternic legat de impuritate. Simbolurile din fragment se referă la actul sexual al Mântuitorului, un simbol pentru *sefira Yesod*, simbolul divin falic, care ajunge la Sion, sau *Neqqudat Sion*, „în punctul Sion", un termen recurent care în formele zoharice și în formele ulterioare ale Cabalei înseamnă locul din uter unde ejaculează falusul. După părerea mea, avem aici o

reverberație cabalistică tardivă a mitului lui Adam vărsându-și sămânța și a lui Lilith care generează demoni, pe care l-am văzut mai sus în capitolul 1 și în contextul nașterii întâiului născut, demonic, al lui Adam.

Din nou, așa cum am propus *supra*, în capitolul 1, în teosofia antropomorfă din *Sifra' di-Țeni'uta'* și din compozițiile *'Idra'* putem discerne deja o legătură implicită între emergența răului și poziția spate în spate a ființei androgine suprasefirotice, concepută ca ejaculând – într-o manieră care amintește de situația critică a lui Adam timp de 130 de ani, potrivit midrașului –, iar corijarea greșelii lui a fost concepută ca o întoarcere față în față a celor două entități distincte sexual, după dihotomie. Luria, care era în mod deosebit atașat de aceste compoziții zoharice, a elaborat și dezvoltat acest punct de vedere, care a devenit mai central în viziunea sa despre lume decât era în *Zohar*, un punct de vedere care implică rolul deosebit al spermei, al nașterii și creșterii unor figuri antropice, ca *Ze'ir 'Anppin*, în scrierile sale. Se pare că acest lucru este foarte important într-o serie de discuții existente în lucrarea lui R. Nathan Șapira din Ierusalim *Maḫabberet ha-Kodeș*, unde puterile malefice create din sămânța lui Adam sunt descrise ca fiind recurente și în alte generații, ca niște forme de păcat originar. Nu voi mai da aici, în acest sens, decât un singur exemplu:

> Rabinul Ḫayyim Vital [...] iată, se știe că primul Adam genera demoni și spiritele malefice care vin de la om, timp de 130 de ani cât a stat separat de soția sa. Însă toate aceste spirite [*ruḫin*] sunt scânteile sfinte, dar ele s-au înveșmântat în cochilii, iar uneori acestea sunt mai mari

> decât celelalte suflete, așa cum se spune despre cele zece picături care au fost vărsate de Iosif în van, deoarece picăturile care ies numai prin bărbat sunt superioare celor care ies prin actul sexual al bărbatului cu femeia, căci primele sunt numai rezultatul dorinței bărbatului, care [generează] un suflet mare. Iată, se cuvine să amendăm toate acele scântei care au fost generate de Adam în timpul celor 130 de ani, căci ele sunt suflete superioare înveșmântate în cochilii[176].

Aici cabalistul mizează pe o altă ambivalență interesantă: chiar dacă sămânța vărsată în van a intrat în cochilii, sufletele produse în afara actului sexual real cu o femeie, din dorință, conțin suflete superioare celor generate de dorința pentru o femeie. Într-un fel, acesta este un rezultat pozitiv al unui act considerat a fi un păcat.

În termeni generali, se pare că materialul seminal, divin și uman, este conceput ca partea esențială care necesită vase adecvate, în cazul oamenilor soția slujind drept un astfel de vas, altminteri răul este generat de prezența seminței într-un loc greșit. Există aici o anumită apropriere a teoriei lui R. Yosef Gikatilla, menționată în „Introducere”, despre răul care apare ca efect al dislocării sau plasării greșite. De fapt, atât fragmentul lui De Lonzano, cât și conceptul de cădere a scânteilor divine pot fi înțelese ca dislocare a divinității și prezență a sa într-un loc impropriu. Dar trebuie să subliniez că amestecul originar, așa cum este prezent în tradițiile lui Ibn Tabul, care ar putea reflecta o viziune despre irosirea materialului seminal în cadrul unui act de ipotetică preretragere, nu este documentat într-o manieră directă în

textele existente ale lui Luria însuși cunoscute mie, dar poate exista implicit în variatul material cabalistic vizat de notele 65, 69, 159.

Teoriile lui Luria despre diseminarea scânteilor prin spargerea structurii inițiale a omului primordial și procesul de reconstituire a mădularelor sale rupte nu sunt noi în istoria religiilor; nu sunt nici vreo reacție la expulzarea evreilor din Spania în 1492, așa cum au considerat unii cercetători, după cum s-a văzut mai sus, la începutul acestui capitol. Ele amintesc mai degrabă de o lungă serie de mituri și ritualuri răspândite pe scară largă, unele dintre ele destul de arhaice, existente în mai multe culturi, care au de-a face cu dezmembrarea, iar apoi cu reconstituirea mădularelor unui *Urmensch* [om primordial] dezmembrat. Numeroasele variante ale acestui mit au fost analizate în detaliu într-o fascinantă monografie de Bruce Lincoln[177], la care ar trebui însă adăugată cea mai elaborată și poate cea mai influentă versiune a acestui tipar mitic, așa cum se găsește în lurianism.

Ceea ce este totuși idiosincrasic în tradițiile lui Luria este prezența și a descrierii dispersiei spermatice, care poate fi înțeleasă ca o dezmembrare a unei structuri antropice, pe lângă spargerea structurii antropomorfe a celestului *'Adam Qadmon*. În schimb, aici ipostaza rabinică numită *guf*, „corpul”, care este rezervor de suflete, este imaginat a fi dispersat de emisia seminală. Chiar mai interesantă în tradițiile prezentate mai sus este afirmația că numai reconstrucția structurii distruse prin actul irosirii materialului seminal va deschide poarta venirii lui Mesia. Deși se indică pocăința, o valoare imaginată pe scară largă ca necesară pentru grăbirea venirii lui Mesia, modul în care sunt

restituite acele corpuri și suflete pierdute este departe de a fi clar. Cel mai probabil, aici avem un joc de cuvinte ce pornește de la dublul sens al substantivului *Teșuva*, așa cum îl găsim în multe surse anterioare: „pocăință” și „întoarcere”, aceasta din urmă însemnând pentru cabaliști și întoarcerea la origine, care are o semnificație eshatologică[178]. Dar ceea ce, cu toate acestea, nu poate fi pus la îndoială este faptul că ritualurile – în cazul nostru pocăința – și interdicțiile rituale – păcatele – sunt concepute ca moduri de a imagina atât disoluția structurilor teosofice, dislocarea și căderea, cât și restaurarea lor.

Harta domeniului divin și dinamica acestuia sunt, în mare măsură, imaginate de cabaliști prin intermediul unor subiecte ritualiste sau al unor păcate. Într-o astfel de schemă, atât păcatul uman, cât și cel divin sunt legate de emergența răului. În cazul nostru, abaterea rituală ce constă în pierderea materialului seminal a devenit un simbol important pentru modul în care apare răul, mai central decât speculațiile metafizice referitoare la natura răului. Accentul pus pe ceea ce este important pentru un cabalist are legătură cu nevoia de a pune la îndoială unele înțelegeri ale Cabalei ca tratând despre anatomia corpului uman, inclusiv falusul, și de a acorda mai multă atenție fiziologiei sale, așa cum am menționat *supra*, în capitolul 1, luând în considerare ceea ce au de spus cabaliștii, dar și mai mult ceea ce ar vrea să descopere cercetătorii. Într-adevăr, într-un pasaj important al lui R. Moshé Cordovero și reiterat la R. Isaiah Horowitz, materialul seminal este înțeles ca incluzând deopotrivă aspecte pure și impure, care sunt separate în timpul procesului de inseminare și naștere[179].

Preocuparea modernistă pentru persoană, care are legătură cu acest accent anatomic și cu căutarea autoperfecționării, autorizează chestionarea unor texte ale căror orientări sunt total diferite și bazate pe un tip performativ de religie, etnocentric, care gravitează în jurul a ceea ce eu am numit corpul performativ. Spre deosebire de tipurile speculative de înțelegere a Cabalei, începând cu cartea lui Adolphe Franck din 1843, unde Cabala este prezentată de-a dreptul ca „filosofia religioasă" a evreilor, și culminând cu Gershom Scholem – ambii influențați de modul lui Johannes Reuchlin de a aborda Cabala, care tratează credința în Cabală mai mult ca pe o teologie sistematică decât ca pe o tradiție experiențială – sau cu mai recenta supraacentuare a corpului, eu propun, așa cum am menționat mai sus, să considerăm că centralitatea corpului performativ personal, inclusiv inseminator al femeii, trebuie înțeleasă în categorii mai largi de organisme active: familie, grup, neam și antropomorfism cabalistic.

Înțelegerea eshatologică a reparării păcatelor sexuale poate explica emergența – din nou în Cabala lui Luria – a așa-numitei *Tiqqun Șovavim* și a ceea ce se numește „reparația generală", *ha-tiqqun ha-kelali*, ambele având de-a face cu repararea greșelilor legate de păcate sexuale. După părerea mea, faptul însuși că ritualurile au fost articulate în scopul reparării unor păcate legate de irosirea materialului seminal este un indiciu puternic al temelor legate de materialul seminal. În acest context, putem înțelege mai bine anumite relatări despre Luria, care ar fi permis întreținerea unor raporturi sexuale cu soția chiar în perioadele în care ea nu putea concepe, în pofida faptului că el însuși – după cum se

spune – nu o făcea. Aceste raporturi corespund exact unei anumite forme de instrucțiuni existente deja în comentariul la *Zohar*[180] al lui R. Moshé Cordovero, și coroborează ceea ce am sugerat eu însumi în repetate rânduri: faptul că literaturile cabalistice nu prea permit forme semnificative de ascetism sexual. Aici mitul, obiceiurile și comportamentul sexual real fuzionează. Cel puțin în acest caz, nu atât ritul explică mitul, cât tocmai mitul este cel care explică ritualul.

Am văzut mai sus, în „Amestecul și răul", importanța curățării deșeurilor din hrană, în cadrul tipului ritualic de a mânca. După părerea mea, încă din scrierile lui Cordovero putem discerne importanța unei astfel de purificări, căci și el recurge la tema separării deșeurilor de hrană[181]. Însă caracteristic Cabalei luriene este ipoteza că întreaga gamă de ritualuri evreiești este destinată ridicării scânteilor din cochilii și deci distrugerii acestora din urmă, de vreme ce puterile care le animau sunt extrase din ele. Astfel, deși scopul principal al ritualurilor este purificarea scânteilor de cochilii și elevarea lor pentru a reconstrui *anthropos*-ul divin, distrus în cadrul procesului primordial, viziune descrisă ca *tiqqun*, aceste ritualuri implică totodată, tangențial, un contact cu cochiliile. Or, asta este ceea ce eu propun să numim o abordare mai armonizatoare:

> regii au fost nimiciți, asta înseamnă că luminile s-au înălțat la cer, la locul lor, și cu toate acestea unele scântei de sfințenie au rămas încă în vase și ele au căzut în aceste vase sparte, în jos, iar din ele au răsărit rădăcinile cochiliilor. Și, în pofida faptului că hrana a fost curățată de reziduuri și s-a înălțat la cer, scânteile de sfințenie au

> rămas totuși în ele. Or, tocmai asta ne rămâne [de făcut], să corectăm prin rugăciune și fapte bune, și la fel prin mijlocirea sufletelor celor drepți: când mor în această lume, ei trec din lumea facerii și ridică scânteile sfințeniei din cochilii, din [lumea lui] *Yetzirà* […][182].

Permiteți-mi să subliniez că scopul ritualului evreiesc în ansamblul său este imaginat a fi restaurarea scânteilor la locul lor, dar în acest însemnat fragment nu există niciun cuvânt despre vreo răscumpărare mesianică ce ar depinde de acest act. Aș dori să interpretez discuțiile despre originea răului mai degrabă ca pe un cadru pentru înțelegerea acțiunilor mundane cotidiene, așa cum ne dă de înțeles acest fragment important, decât ca pe o speculație *in abstracto*. Neprihăniții care au murit, cel mai probabil pentru păcatele celorlalți, asumându-și, într-o anumită formă, suferința în numele altora, sunt concepuți ca performând prin moartea lor o activitate teurgică.

Asocierea valențelor eshatologice cu ritualurile, așa cum este înțeleasă potrivit lui Luria, creează nu atât o efervescență mesianică, cât mai degrabă un plus de intensitate în viața religioasă, prin conștientizarea acestor valențe. În maniera în care înțeleg eu mistica, și anume ca o accelerare și intensificare a activității religioase, văzând în ea conștientizarea posibilității unui contact cu divinul, lurianismul poate fi definit ca mistic[183]. Pe de altă parte, legătura strânsă între Cabala și Halakha, deopotrivă în viața și în gândirea lui Luria, este un motiv al impactului Cabalei sale[184].

Dintr-un alt punct de vedere, asocierea, răspândită pe scară largă, dintre rău și impuritate, în măsura în care cea din urmă devine aproape sinonimă cu primul, presupune un rol ritual în performarea ritualului menit să purifice purul de impur, aceasta incluzând, după cum am văzut mai sus, actul de a mânca, pe de o parte, și ritualurile rectificării păcatelor sexuale, pe de altă parte.

O obliterare filosofică a răului primordial în lurianism

Diferitele forme de discuții luriene despre originea răului menționate mai sus se bazează pe diverse concepte de amestec, perfecțiune și perfectibilitate, fără să recurgă la aparatul filosofic al conceptelor pe care le-am văzut înainte, în capitolul 3. Totuși, existența acestor tradiții filosofice, care au început în primele faze ale Cabalei și au continuat până la sfârșitul secolului al XV-lea – în scrierile lui R. Yehuda Hayyat, de exemplu, așa cum s-a văzut în capitolul 4 –, a deschis posibilitatea ca tradițiile luriene să fie interpretate în conformitate cu tradițiile anterioare, practic cu cele geroneze. Dar asta nu s-a făcut la Safed, ci de către un cabalist cu o puternică înclinație speculativă, care a studiat la sfârșitul secolului al XVI-lea în nordul Italiei: R. Yosef Șlomo Rofe' del Medigo, cunoscut sub acronimul Iașar din Candia. El s-a mutat mai târziu în Europa Centrală și a oferit o versiune hibridă a Cabalei lui Luria, recurgând în principiu la tradiții sarugiene, care sunt pline de terminologie filosofică, începând cu presocraticii și terminând cu gânditorii activi la sfârșitul secolului al XVI-lea[185]. Acest tip special de receptare filosofică

a lurianismului este paralel cu un alt contemporan, R. Abraham Cohen Herrera, care a oferit o sinteză mai specifică între versiunea sarugiană a lurianismului și tradițiile neoplatoniciene din filosofia Renașterii italiene[186]. Ambii gânditori au subscris la conceptul de Dumnezeu perfect, fără a fi totuși gata să continue acele aspecte ale concepțiilor luriene care admiteau necesitatea răului în această totalitate perfectă, ci obliterându-i prezența în cel mai înalt domeniu divin. Înțelegând proiectele acestor doi cabaliști, vom înțelege probabil mai bine și câteva aspecte ale Cabalei safediene: cabaliștii lurieni din acest oraș nu au vrut, pesemne, să atenueze rolul răului primordial, nici chiar într-o perioadă în care neoplatonismul, care nu putea să subscrie la o astfel de viziune, își exercita domnia supremă în Renașterea italiană și în Cabala creștină.

Cu alte cuvinte, aspectele mitice ale lurianismului, existente în toate variantele lui, în special teoriile retragerii și răului, au fost atenuate de o speculație, o translație preocupată nu atât de aspectele performative și ritualiste ale acelor tradiții, cât mai degrabă de presupusul conținut abstract al sistemului safedian[187]. Aceasta se încadrează într-un fenomen mai larg, care a afectat și alte aspecte ale lurianismului, însă această tendință generală transcende cadrul prezentului studiu. Un atare mod de receptare filosofică ar fi fost poate o mare surpriză pentru Luria însuși sau pentru discipolul său R. Yosef ibn Tabul, însă mult mai puțin pentru discipolul său R. Israel Sarug, a cărui activitate propagandistică în nordul Italiei și în Polonia a contribuit mult la emergența acestor sinteze[188].

R. Yosef del Medigo interpretează atât mitul midrașic al lumilor distruse, cât și pe cel al spargerii vaselor la Luria drept evenimente „intelectuale”, adică aflate în cadrul evenimentelor din gândirea arhitectului care planifică o anumită construcție și explorează diferite posibilități pe care le anulează după ce alege ceea ce-i place[189]. Apoi, rabinul mărturisește că punctul său de vedere este respins de cabaliști, care susțin că

> spargerea [vaselor] are un rost dat de intenția divină, iar din ea au fost create cochiliile, care sunt existența răului în lume, care nu este nimic mai mult decât *nihil* și privațiunea de bine, adică înălțarea luminii la cer, pentru că Dumnezeu a vrut să existe creaturi care să aibă liberul lor arbitru[190].

Nota bene: aceasta este o interpretare neoplatoniciană, care elimină răul din sfera celestă și îl situează aici jos, descriindu-l mai degrabă ca pe o privațiune, iar nu ca pe o entitate ontologic independentă. Această tendință de interpretare platoniciană a retragerii este evidentă și într-o altă discuție din aceeași carte, unde actul emanației este descris ca întunecare progresivă a luminii puternice înainte de retragere, în folosul creaturilor[191]. Din nou, aceasta nu este o defecțiune în mecanismul divin, ci, așa cum am văzut și în fragmentul lui Bakharakh discutat mai sus, s-a întâmplat – potrivit acestui cabalist – din „intenția divină”[192], ceea ce înseamnă, și aici, o abordare non-cathartică a apariției răului. Într-o altă discuție, Del Medigo explică apariția spațiului vid pentru crearea lumii și a acelei *hyle* – înțeleasă drept „aluatul

lumilor”[193] – ca rezultat al concentrării gândirii divine, deci al unui act mental[194].

Del Medigo oferă și o altă interpretare a spargerii vaselor, argumentând, într-o manieră influențată de Cabala lui Israel Sarug, că evenimentul nu este mai mult decât disoluția combinațiilor de litere care există în *tehiru*, iar această disoluție este motivul emergenței cochiliilor[195]. Altundeva, el respinge încercarea cabaliștilor de a explica distrugerea lumilor în cadrul unui proces al ciclurilor cosmice, cunoscut ca *șemittot*, explicație pe care o găsim într-adevăr în anumite școli de Cabala, și remarcă – în mod absolut corect – că aceasta nu este abordarea lui Luria[196]. În altă parte, el își mărturisește credința că lumea a fost creată *ex nihilo*: *me-’ayin u-me-he‘eder* – așa cum credeau și

> cei care calcă pe urmele lui Ițhak Luria, binecuvântată să-i fie memoria, [și care] cred că la începutul creației lui *ShY*[197] totul era în esența Lui, binecuvântat fie El, dar era *Tohu va-Vohu*, și întuneric indistinct[198].

Dacă aceasta este o mărturisire *bona fide* a convingerii sale sau nu, rămâne o chestiune deschisă, dar descrierea pe care o face adepților lui Luria pare a fi destul de adecvată.

Pe scurt, pe de o parte Del Medigo revine la formele preluriene de Cabala, cum ar fi Cabala unor R. Azriel din Gerona, R. Yosef Așkenazi, R. Yehuda H̲ayyat și R. Meir ibn Gabbai, care au profitat de conceptualizările filosofice, în pofida opoziției lor față de filosofie – pe care am văzut-o mai sus în capitolele 3 și 4 și care este menționată explicit de ultimul cabalist –, iar pe de altă parte Del Medigo adoptă

anumite moduri de gândire neoplatoniciene și atomiste din contextul Renașterii italiene, pentru a oferi o interpretare care evită existența răului ca entitate prezentă în lumea celestă, și refuză să accepte teoria catharsisului și spargerea vaselor ca pe un eveniment de criză. La curent cu viziunea luriană potrivit căreia retragerea înseamnă judecată, el o atenuează, presupunând că un corp care ocupă un spațiu neagă prezența acolo a divinității, iar acest fapt nu ar trebui considerat ca „judecată”[199], adică o altă formă de a pretinde că răul – judecata – este numai privațiunea de bine. Pe scurt, Del Medigo adoptă o viziune excluzivă a perfecțiunii divinității. Ca o persoană profund influențată de considerațiile filosofice, el crede că nu e loc pentru răul primordial și pentru perfectibilitatea divină.

Modul de gândire dominant zoharic, profund cufundat într-o viziune mitică despre lume și încercând să ofere, la sfârșitul secolului al XIII-lea, o alternativă la viziunea filosofică despre lume, a reverberat în gândirea lui Luria care l-a amplificat, iar una sau mai multe generații de speculații filosofice după moartea lui l-au interpretat și au atenuat acele erupții mitice existente în învățăturile sale.

Câteva observații finale

Permiteți-mi să subliniez că toți cabaliștii de mai sus și-au prezentat speculațiile despre precedența răului în cadrul unor speculații sistemice mai largi, în care straturi presefirotice, structuri ierarhice, opoziții și elemente binare jucau rolul principal, în timp ce alte forme de speculații, precum cele

istoriosofice, lipsesc din scrierile cabalistice. Totuși, niciuna dintre tratările de mai sus, sau oricare alta, citate de alți cercetători, nu a încercat să înțeleagă istoria imediată ca pe o reflectare a teoriilor răului pe care le-au articulat. Niciuna dintre celelalte discuții despre rău în Safed n-a fost vreodată conectată explicit și, după părerea mea, nici chiar implicit cu expulzarea evreilor din Spania și Portugalia și cu vicisitudinile peregrinărilor care le-au urmat, sau cu problemele sociale ori economice întâlnite în noile locuri în care ei au ajuns și s-au stabilit. Absența unor asemenea discuții poate fi înțeleasă, desigur, în mai multe feluri, dar din diversele alternative pe care le cunosc, eu aleg, așa cum am spus și în „Introducerea” acestui capitol, să o văd fie ca pe un refuz de a se referi la vicisitudinile istorice, fie ca pe o lipsă de interes pentru istorie, o abordare pe care am numit-o atitudine hipoistorică. Contrar abordării lui Scholem, care a fost adoptată de numeroși cercetători și care poate fi descrisă ca privindu-i pe cabaliștii din Safed drept hiperistorici în comparație cu formele de Cabala dinaintea expulzării, lectura atentă a textelor cabalistice safediene arată că cei mai mulți dintre cabaliști au avut foarte puțin interes pentru istoria prezentă[200], fiind preocupați mult mai mult de *historia sacra*, așa cum am arătat mai sus în conexiunile pe care ei le făceau între polaritățile ontologice și figurile istorice[201]. Absența expulzării nu poate fi înțeleasă în mod adecvat prin ipoteza unui fenomen psihologist, atribuit unei lungi serii de persoane interesate de Cabala, legate sau nu unele de altele în Safed sau în alte părți. Lectura cumulativă a unei literaturi atât de vaste, care se întinde din Africa de Nord, prin Italia, până în Imperiul Otoman și în special până în centrul din Safed, lasă

impresia că axiologiile cabaliștilor sunt diferite de ceea ce așteaptă de la ei o minte modernă orientată istoric[202]. Concepțiile lor nu sunt conforme cu antropologia noastră, iar acesta este motivul pentru care cercetătorii au tendința de a deforma orientările lor specifice.

Ceea ce mi se pare mie deosebit de frapant este pasivitatea rolului atribuit cochiliilor, chiar în vasta literatură care constituie Cabala safediană. Doar rareori se poate detecta, în voluminoasele scrieri produse de cabaliștii safedieni, o atitudine brutal antagonistă a cochiliilor față de cabalist sau față de orice altă ființă umană. Numai rareori putem discerne în aceste texte situații care pot fi descrise ca demonice, diabolice, monstruoase sau satanice, adică un caz în care un tip personalizat sau o formă activă de rău, care amenință în mod activ o figură religioasă mai degrabă normativă, se găsește în numeroasele discuții cabalistice[203]. Puterile răului, așa cum sunt înțelese în Cabala, nu sunt recalcitrante sau malițioase. Ele fac parte dintr-o anumită formă de sistem modest, care funcționează fără performeri personalizați ai funcțiilor și fără un antagonism personalizat, destinat să bântuie un anumit individ. La urma urmei, cochiliile își datorează vitalitatea scânteilor divine existente în ele, iar fără acestea sunt incapabile să acționeze sau chiar să existe. De asemenea, structura sistemului sefirotic este o replică la structura divină: o decadă care este descrisă în termeni antropomorfi ca *’Adam Beli‘al*, după cum am văzut în capitolul 2 de mai sus. Cochiliile sunt imaginate mai mult ca un factor reactiv, care profită de păcatele umane sau chiar de cele generate de ele însele. În mod curios, recursul masiv la concepte personale în Cabala lui Luria, mai mult decât

oricând în istoria Cabalei de mai înainte, nu s-a repercutat asupra unei viziuni personalizate a puterilor răului.

Din câte știu eu, aparițiile unor puteri demonice într-o manieră personalizată nu joacă un rol semnificativ în economia tratărilor răului, iar mai periculoase sunt cazurile de posedare de către suflete umane care revin în corpul altcuiva, ca o formă de pedeapsă. Nu sunt la curent cu vreo discuție în care răul să aibă un chip personalizat. Puterile concepute drept cochilii sau aparențe sunt mai mult constructe abstracte, care reflectă structura însăși a sistemului sfânt, structură antropomorfă care a fost considerată utilă în inspirarea unui mod de viață, în elucidarea dilemelor din textele biblice, incomparabil mai mult decât în a face față realităților istorice specifice ale prezentului. Le lipsește vivacitatea puterilor demonice din viața spirituală, așa cum este descrisă în numeroase scrieri din mistica creștină, iar eu aș spune din creștinism în general. Chiar atunci când găsim o anumită formă de traducere a polarității metafizice dintre bine și rău în termeni mai personalizați, opoziția dintre ei pare a fi mai puțin stringentă. Cu greu ne putem imagina aici un tip de dramă ca aceea făurită, de exemplu, în romanul satiric al lui Mihail Bulgakov *Maestrul și Margareta*, în jurul figurii năbădăioase a Satanei la Moscova[204]. După părerea mea, este greu de compilat, pornind de la sursele cabalistice, o imagine similară imaginii înfricoșătoare pe care un cititor o găsește în cărțile lui Jean Delumeau despre frica în Evul Mediu și la începutul epocii moderne în Europa creștină. În literatura cabalistică în ansamblul ei, inclusiv în cea luriană, există o anumită formă de „banalitate a răului”, iar imaginea răului ca maimuță sau umbră, despre care am discutat mai

sus, atestă relativa sa blândețe[205]. Se pare că evreilor tradiționali le era mai frică de mânia divină decât de elaborările medievale ale reziduurilor unor mituri antice, babiloniene, zoroastriene sau maniheene. Cabaliștii safedieni erau mult mai puțin preocupați de conflagrația cosmică din istorie sau de bătăliile apocaliptice care vor însoți venirea lui Mesia, decât de participarea lor de zi cu zi la drama perfecționării lumii și a lui Dumnezeu, fie prin unificarea puterilor din lumea divină, fie prin purificarea scânteilor căzute în cochilii, în cadrul îndeplinirii ritualurilor lor. În măsura în care lupta interioară sau psihomahia a intrat în mistica evreiască, ea are mult mai puțin de-a face cu polaritatea metafizică, cu binele și răul, decât cu sursele care sunt, în esență, neoplatoniciene[206].

Note

1. Vezi, de exemplu, Werblowsky, *Joseph Karo*; *idem*, „The Safed Revival and its Aftermath", în Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality* (Crossroad, New York, 1987), vol. II, pp. 7-33; Solomon Schechter, *Studies in Judaism: Essays on Persons, Concepts, and Movements of Thought in Jewish Tradition* (New York, 1970), pp. 231-297; Pachter, *Roots of Faith and Devequt*, pp. 131-316; Fine, *Physician of the Soul*, pp. 41-76; *idem*, „New Approaches to the Study of Kabbalistic Life in 16th Century Safed", în F. Greenspahn (ed.), *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship* (New York University Press, New York, 2011),

pp. 91-111; Meir Benayahu, *Yosef Behiri: Maran Rabbi Yosef Karo* (Assufot, Ierusalim, 1991) (ebraică); Elliot R. Wolfson, „Weeping, Death and Spiritual Ascent in Sixteenth-Century Jewish Mysticism”, în J.J. Collins, Michael Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (SUNY Press, Albany, 1995), pp. 207-243; Boaz Huss, *Ca strălucirea cerului. Capitole din receptarea istoriei Zoharului* (Ierusalim, 2008), *passim* (ebraică); Garb, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică*, pp. 203-212; M. Idel, „Italy in Safed, Safed in Italy; Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah”, în D. Ruderman, G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004), pp. 239-269; *idem*, *Messianic Mystics*, pp. 154-182; *idem*, „On Mobility, Individuals and Groups; Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah”, *Kabbalah*, vol. 3 (1998), pp. 145-173; *idem*, „Ascensions, Gender”, pp. 55-107; *idem*, „Jewish Thinkers versus Christian Kabbalah”; și Eitan P. Fishbane, „Chariot for the Shekhinah: Identity and the Ideal Life in Sixteenth-Century Kabbalah”, *Journal of Religious Ethics*, vol. 37.3 (2009), pp. 385-418; Weinstein, *Cabala și modernitate iudaică*; Koch, *Human Self-Perfection*; Jeffrey H. Chayes, *Between Worlds, Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Penn University Press, Philadelphia, 2003), și diversele studii despre Safed existente în M. Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present* (Wayne University Press, Detroit, 2003), pp. 99-212.

2. Vezi Pinchas Giller, „Recovering the Sanctity of the Galilee; the Veneration of Sacred Relics in Classical Kabbalah”,

Journal of Jewish Thought and Philosophy, vol. 4 (1994), pp. 147-169; Fine, *Physician of the Soul*, în special pp. 271-274, 432, n. 48; Paul B. Fenton, „Influences soufies sur le développement de la Qabbale à Safed: le cas de la visitation des tombes”, în Paul B. Fenton și Roland Goetschel (eds.), *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre* (Brill, Leiden, 2000), pp. 163-190; Boaz Huss, „Loc sfânt, timp sfânt, carte sfântă. Influența *Zoharului* asupra ritualurilor de pelerinaj la Meron și sărbătoarea Lag BaOmer”, *Kabbalah*, vol. 7 (2002), pp. 237-256 (ebraică); *idem*, „Cultul mormintelor celor drepți în Cabala safediană”, *Mahanaim*, 14 (NS) (2002), pp. 123-134 (ebraică); Garb, „The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah”, pp. 203-229; și Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, pp. 249-266; precum și Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 9, p. 57. Vezi și Idel, *Messianic Mystics*, p. 311.

3. M. Idel, „Expulzarea – între traumă și creativitate”, în A. Doron (ed.), *Moștenirea evreilor din Spania* (Lewisky College, Tel Aviv, 1994), pp. 107-113 (ebraică).

4. M. Idel, „Particularism and Universalism in Kabbalah, 1480-1650”, în D.B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy* (New York University Press, New York, 1992), pp. 324-344; *idem*, „Encounters Between Spanish and Italian Kabbalists in the Generation of the Expulsion”, în Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World* (Columbia University Press, New York, 1997), pp. 189-222; *idem*, „Religion, Thought and Attitudes: the Impact of the Expulsion on the Jews”, în Elie Kedourie (ed.), *Spain and the Jews: the Sephardi Experience, 1492 and After* (Thames and

Hudson, Londra, 1992), pp. 123-139; *idem*, „Spanish Kabbalah after the Expulsion”, în Haim Beinart (ed.), *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy* (Ierusalim, 1992), vol. II, pp. 166-178; *idem*, *Messianic Mystics*, pp. 134-138; și *idem*, „On Mobility, Individuals and Groups”; vezi și Roland Goetschel, „Mystique et messianisme”, în Gisel-Kaennel (eds.), *Réceptions de la Cabale*, pp. 161-171; și Garb, „The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah”, pp. 203-205.

5. Vezi, de exemplu, Scholem, *Major Trends*, pp. 244-247; *idem*, *The Messianic Idea*, p. 41; Tishby, *Doctrina răului*, pp. 142-143; Werblowsky, *Joseph Karo*, pp. 94-95; Rachel Elior, „Messianic Expectations and the Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century”, *Revue des études juives*, vol. CXLV (1986), pp. 35-49; sau Fine, *Physician of the Soul*, pp. 322-326.

6. Vezi M. Idel, „R. Yehuda Halleva și a sa *Țafnat Pa‘aneah*”, în J. Hacker (ed.), *Shalem*, 4 (1984), pp. 119-148 (ebraică). Datele disponibile despre acest cabalist sunt destul de precare.

7. Vezi și M. Idel, „Jewish Mysticism Among the Jews of Arab/Moslem Lands”, *The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry*, 1 (2007), pp. 14-39; Koch, *Human Self-Perfection*, pp. 42, 165-167. Vezi totuși Mordechai Pachter, „Începutul literaturii etice cabalistice în Safedul secolului al XVI-lea”, în J. Dan (ed.), *Culture and History: Ino Sciaky Memorial Volume* (Misgav Yerushalayim, Ierusalim, 1987), pp. 89-90, n. 3 (ebraică).

8. Din punctul nostru de vedere, faptul că îl cunoștea pe R. Șem Tov ben Șem Tov, ale cărui discuții au fost analizate în

capitolul 4, este important. Vezi Idel, „R. Yehuda Halleva și a sa *Țafnat Pa‘aneah*”, p. 130.

9. Aceasta este o interpretare din *Mișna Hagiga* II:1, unde speculațiile cu privire la ceea ce-a fost înainte de creația lumii sunt interzise.

10. Despre acest secret în esoterismul evreiesc, vezi Daniel Abrams, *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1997). Vezi și fragmentul contemporanului său, R. Meir ibn Gabbai, citat de R. Isaiah Horowitz, care va fi tradus mai jos, în capitolul 6, „*Cele două Table ale Legământului* (*ha-Șelah*) de R. Isaiah Horowitz”. Una dintre sursele majore este *Zoharul*. Vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, pp. 494-496.

11. Spre deosebire de Israel pur și simplu, care este în numeroase cazuri un simbol al *sefirei Tiferet.* Pentru simbolismul acestei expresii ca *Tiferet*, vezi anonima *Sefer ha-Shem, Attributed to R. Moses de León*, ed. Michal Oron (Cherub Press, Los Angeles, 2010), pp. 118, 123. Vezi însă identificarea lui *Israel Sabba’* cu prima *sefiră*, în R. Yosef ben Șalom Așkenazi, *Commentary on Bereshit Rabbah*, ed. Hallamish, p. 40, care l-a influențat probabil pe Halleva.

12. Acestea sunt descrieri ale *sefirei* supreme, formulate cu amprenta stilului zoharic.

13. Ms. Dublin, Trinity College, B. 5.27, f. 170b; și Idel, „Gândul rău al Divinității”, p. 363.

14. Emanația începând cu punctul sau cu *Yod* este cunoscută la începutul Cabalei, la R. Yosef Așkenazi, *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 21c, și la Moshé din León – vezi *supra*, cap. 1, „R. Moshé ben Șem Tov din Léon (1248 – cca 1295)”, și n. 126 –, iar ea apare și în Cabala lurianică, așa cum vom

vedea mai jos în acest capitol, în textul de pe lângă nota n. 175.

15. Această afirmație apare și în Ms. Dublin, Trinity College, B. 5.27, f. 194a, și apare încă din *Sefer ha-Yașar*, Poarta 1.

16. Ms. Dublin, Trinity College, B. 5.27, f. 159ab. Această idee, că *sefirot* impure le păzesc pe cele pure, apare în numeroase texte cabalistice. Vezi, de exemplu, Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, pp. 83-102; și R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 29a: „Răul conține binele, și răul îl precedă, pentru ca să-l păzească”; vezi și *ibidem*, f. 24c. Pentru cochiliile impure care le înconjoară pe cele pure, vezi și cap. 4, nn. 45, 150.

17. Vezi Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*”, pp. 247-248; *idem*, „Material cabalistic”, p. 177. Pentru reverberația unei astfel de viziuni care consideră că emanația începe cu un punct, sau cu *Yod*, bifurcându-se apoi în puterile purității și impurității, vezi și în Cabala lui Luria, R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 179c. A se compara și cu parabola seminței care conține atât factori puri, cât și factori impuri, la Cordovero, în *Pardes Rimmonim*, XXV:1, II, f. 53c.

18. Ms. Dublin, Trinity College, B. 5.27, f. 171b. Pentru statutul „gândirii pure” în teosofia sa, urmând-o probabil pe cea a lui Moshé din Burgos, vezi Idel, „R. Yehuda Halleva și a sa *Țafnat Pa‘aneah*”, p. 136, n. 9.

19. Vezi Ms. Oxford-Bodleiana 1597, f. 60a, 61b, 64b, 65a, 72a-73a, 77b-79a.

20. Vezi cartea sa *’Eshet Ne‘urim*, Ms. Oxford-Bodleiana 2455, f. 9b-10a. Despre acest cabalist, vezi Scholem, *Cabala lui Luria*, pp. 107-124. Hamon cunoștea de asemenea bine

cartea lui Hayyat, așa cum o cunoștea și pe a lui Halleva. Vezi și *supra*, cap. 1, „*Responsum* la rău al lui Pseudo-Gikatilla și gândirea divină”. Cartea lui Halleva a fost citată și de R. Elia da Vidas, *cf. Reshit Hokhmah*, Sha‘ar ha-Qedushah, cap. 17, vol. II, pp. 508-509. Asta înseamnă că, pentru un cabalist din Safed, la mijlocul secolului al XVI-lea erau disponibile multe dintre sursele cabalistice de care ne-am ocupat mai sus.

21. Vezi Bracha Sack, *Teologia mistică a lui Șlomo Alkabeț* (teză de doctorat, Brandeis University, Waltham, 1977) (ebraică); Kimelman, *The Mystical Meaning of Lekhah Dodi.* Despre Caro bibliografia este imensă. Vezi, de exemplu, Werblowsky, *Joseph Karo*; Pachter, *Roots of Faith and Devequt*, pp. 265-276; Mor Altshuler, „«Revealing the Secret of His Wives» – R. Joseph Karo’s Concept of Reincarnation and Mystical Conception”, *Frankfurter Judaistische Beiträge*, vol. 31 (2004), pp. 91-104; *idem*, „Rabbi Joseph Karo and Sixteenth-Century Messianic Maimonideanism”, în James T. Robinson (ed.), *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought* (Brill, Leiden, Boston, 2009), pp. 191-210; Garb, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică*, pp. 203–212; Moshe Hallamish, „Ha-Kabbalah be-Pesikato shel R. Yosef Karo”, în *Ha-Kabbalah be-Tefillah, ba-Halakhah u-va-Minhag* (Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 2000), pp. 161-179 (ebraică); și M. Idel, *R. Joseph Karo and His Revelations: or the Apotheosis of the Feminine in Safedian Kabbalah* (Tikwah Center, New York University, New York, 2010).

22. *TB*, *Sanhedrin*, f. 59b. Vezi și Joseph Dan, „«No Evil Descends from Heaven» – Sixteenth-Century Jewish Concepts of Evil”, în B. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983), pp. 89-104.

23. *Pardes Rimmonim*, XXV:1, II, f. 53c. O parte din acest fragment capital a fost copiată literal în R. Isaiah Horowitz, *Ha-Shelah*, I, f. 29a. Într-adevăr, Alkabeț a utilizat cele două comparații împreună în cartea sa *Liqqutei Haqdamot*, Ms. Oxford-Bodleiana 1663, f. 175b-176a, 178b-179a, după cum a semnalat Ben Shlomo, *Teologia mistică*, p. 291, n. 28. Despre aceste comparații, vezi Bland, „Neoplatonic and Gnostic Themes in R. Moses Cordovero’s Doctrine of Evil”, pp. 111-112; și Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, p. 87, n. 23. Trebuie să menționăm că Cordovero recurge de multe ori la expresia *tippat zera‘* – „picătură seminală” –, de exemplu în *Sefer ’Eilimah*, f. 147c, sau mai comuna *tippah zir‘it*, iar folosirea termenului *picătură* singur, în unele cazuri din Cabala luriană (pe unele le vom cita mai jos), ar trebui înțeles mai bine în acest context.

24. Vezi *’Ayelet ’Ahavim* (Lemberg, 1889), f. 33a; și Sack, *ibidem*, pp. 88-89; și *idem*, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, p. 315.

25. Vezi și Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 290-291.

26. Posibilitatea ca substantivul *maghid* să se refere la ceea ce este scris în *Hagada de Paște* mi se pare neglijabilă în acest caz.

27. *Ha-galut.* Acesta este, după părerea mea, un mod preferabil de a vocaliza consoanele *hglwt*, care pot fi citite, în principiu, și ca *higalut*, ceea ce ar genera o înțelegere total diferită a acestui text.

28. *Zohar*, III, f. 98b-99a.
29. *Cf. Facerea* 11.26.
30. R. Șlomo ha-Levi Alkabeț, *Berit ha-Levi*, f. 38d-39b; și în Ms. Oxford-Bodleiana 1665, f. 57ab. Despre acest tratat, vezi Bracha Sack, „Exil și mântuire în *Berit ha-Levi* de R. Șlomo ha-Levi Alkabeț”, în *’Eshel Beer Sheva‘*, vol. 2 (1980), pp. 265-286 (ebraică). Vezi și articolul ei „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, p. 315.
31. Werblowsky, *Joseph Karo*, pp. 169-188; și Idel, „Inquiries in the Doctrine of *Sefer Ha-Meshiv*”, pp. 185-266.
32. Despre acest cabalist vezi Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, îndeosebi pp. 83-102; Bland, „Neoplatonic and Gnostic Themes in R. Moses Cordovero’s Doctrine of Evil”, pp. 103-128; Ben Shlomo, *Teologia mistică*; Zohar Raviv, *Fathoming the Heights, Ascending the Depth – Decoding the Dogma within the Enigma, Life, Writings and Speculative Piety* (teză de doctorat, University of Minnesota, 2007); și Garb, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică*, pp. 200-224. Pentru mai multe informații despre acest personaj însemnat, vezi *supra*, în capitolele 1 și 3.
33. Vezi Tishby, *Căile credinței și ale ereziei*, pp. 26-27; și Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, p. 134.
34. Cordovero, *’Or Yaqar* (Ierusalim, 1986), vol. 14, p. 179; *ibidem*, vol. 7, p. 179; și Liebes, „Cordovero și Luria”, pp. 41-42, unde există o polaritate a binelui și răului, necesară pentru crearea lumii.
35. Adică ascunderea este necesară, căci ea înseamnă potențialitate, iar uneori este descrisă ca privațiune, *he-‘eder*, care este superioară actualizării acelor *sefirot*. Vezi îndeosebi *Pardes Rimmonim* V:4.

36. Despre existența celor zece *sefirot* superioare, descrise mai ales ca *țahțahot* sau *sefirot* interioare, în cel mai înalt domeniu al lumii divine, menționată de multe ori în acest capitol al lui Cordovero, vezi Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*”. Acest lucru este acceptat și de unul dintre adepții gândirii sale, R. Shabbatai Sheftel Horowitz, *Shefa‘ Tal,* f. 63ac, 71d. Altundeva Cordovero vorbește despre trei tipuri de cunoaștere: a lucrurilor înainte ca ele să fi fost create, a lucrurilor după creație și a lucrurilor în inexistența lor. Pentru o discuție mai lungă a diverselor forme de cunoaștere divină, care amintește de tratarea lui Cordovero, vezi Elia din Loantz, *’Aderet ’Eliyahu*, I, pp. 190, 263-264.

37. *’Or hozer*. Despre teoria celor două lumini, vezi Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, pp. 162-164. Este plauzibil ca luminile primordiale să reprezinte *țahțahot*, în cadrul speculațiilor presefirotice pe care le găsim la Cordovero. Vezi Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*”, pp. 198-199. Vezi și Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 200-201, n. 71.

38. Nu am găsit sursa, dar vezi *Zohar*, I, f. 224a și îndeosebi I, f. 16a, precum și R. Menahem Recanati, *Commentary on the Pentateuch*, f. 2d, unde se spune că orice lucru are un veșmânt, cu excepția lui *Tohu*.

39. Pentru semnificația conceptuală a împachetării entităților superioare de către cele inferioare ca proces ontologic, vezi Faber-Ginat, „Coaja precedă fructul”, pp. 134-135. Cordovero se inspiră din R. Yosef Așkenazi, *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 32ab, dar sursa acestei viziuni este în Cabala anterioară. Vezi geronezul *Comentariu la istorisirea*

Creației, publicat în *Așer ben David: Opere complete*, ed. Abrams, p. 318; și, mai detaliat, în Cordovero, *’Or Yaqar* (Ierusalim, 1986), vol. 14, p. 190. Însă răul este conceput de Cordovero și ca protector al binelui, iar cochilia ca fiind necesară în folosul sfințeniei. Vezi Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, pp. 82-103. Vezi și *supra*, în n. 16, viziunea potrivit căreia cochiliile împrejmuiesc purele *sefirot*.

40. *Pardes Rimmonim*, Poarta XI, cap. 6, I, f. 64d; *idem*, *Shi‘ur Qomah*, f. 13c; și Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 193-194, 231-232. Vezi și fragmentul citat de Abraham Azulai în numele lui Cordovero, în *’Or ha-Hammah* (Premislany, 1887), III, f. 50d. Țin să subliniez că, potrivit cu *’Or Yaqar*, vol. 1, p. 130, tot ceea ce urma să fie creat se găsește deja înăuntrul celor două *sefirot*: *Keter* și *Hokhmah.* Pentru gândirea divină, care înseamnă infinitul și pima *sefiră*, *Keter*, care cuprinde totul într-o manieră similară cu ceea ce am tradus mai sus, vezi și Cordovero, *Shi‘ur Qomah*, f. 49c. Vezi și Cordovero, *’Or Yaqar*, *Tiqqunei Zohar Hadash*, vol. 1, p. 236. Pentru conexiunea dintre precedența ontologică a privațiunii și cochilii, vezi și R. Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, f. 48a. Despre rădăcina răului, vezi *supra*, cap. 1, „Purificarea gândirii divine / în gândirea divină în Cabala safediană”, precum și *infra*, pe lângă nota 52. Vezi și punctul de vedere al scriitorului din secolul XX R. Iacov Moshé Harlap, potrivit căruia impuritățile au sursa lor celestă, în timp ce Amalek nu are o sursă în gândirea divină, și de aceea poate fi eradicat. *Cf.* Uriel Barak, „Can Amalek be Redeemed? A Comparative Study of the views of Rabbi Kook and Rabbi Yaakov Moshe Harlap”, *Da‘at*, vol. 73 (2012), pp. XLVII-LI.

41. Vezi Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 45-68.
42. Vezi și discuția sa mai lungă în *'Or Yaqar*, vol. 5, p. 19.
43. Vezi Dauber, „«Pure Thought»”, p. 200.
44. *'Or Yaqar*, vol. 11 (Ierusalim, 1981), p. 292. Despre rău și gândirea divină la Cordovero, vezi și *supra*, cap. 1, „Purificarea gândirii divine/ în gândirea divină în Cabala safediană”.
45. Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, pp. 162-163.
46. Vezi *ibidem*, pp. 83-102.
47. Vezi *ibidem*.
48. *'Or Yaqar*, vol. 1, p. 145.
49. *Ibidem*, vol. 11, p. 291. Vezi și mai sus, în secțiunea anterioară, fragmentul tradus din *Pardes Rimmonim* referitor la cele două parabole.
50. *Ibidem*.
51. *Ibidem*, p. 292; vezi și *ibidem*, p. 103, precum și *ibidem*, vol. 3, p. 36, și vol. 16, p. 165, unde prihana adusă de Amalek e imaginată a afecta gândirea celestă, din nou *Hokhmah* sau *Keter*. Vezi și mai departe în acest capitol, când va fi vorba despre R. Ițhak Luria.
52. *Ibidem*, vol. 11, pp. 291-292.
53. *Ibidem*, p. 292.
54. Tishby, *Căile credinței și ale ereziei*, pp. 26-27.
55. Vezi și *'Or Yaqar*, vol. 17, p. 54. Vezi și *ibidem*, mai înainte la aceeași pagină și la pp. 39, 50, unde distrugerea este înțeleasă ca un eveniment ceresc, ca o prihănire și ca întunecare a luminii, și ca permitere a acțiunii atributului judecății. Vezi și *ibidem*, vol. 3 (Ierusalim, 1964), pp. 34-35, despre efectele păcatului lui Adam în cele zece *sefirot* ale gândirii. O discuție importantă existentă *ibidem*, vol. 2

(Ierusalim, 1963), p. 266, descrie cum gândurile rele ale omului afectează puterile cerești din *Hokhmah* și *Binà*, iar acest lucru este imaginat ca o sursă a răului. Avem aici o elaborare interesantă cu privire la o rectificare a cereștilor *sefirot*, prin emanarea judecății ce ajunge la ultima *sefiră*, care o transmite puterilor externe malefice. Eu văd aici un exemplu de abordare cathartică a răului, deși el a fost indus de un păcat uman, nu de o greșeală provenind din lumea divină. Vezi și indiciul succint din *ibidem*, vol. 5, p. 255, vol. 7, p. 54, unde întunericul provenit din *Keter* este menționat în contextul păcatului lui Adam, și *ibidem*, vol. 14, pp. 183-184, precum și *ibidem*, vol. 11, pp. 291-292, discutat în Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, pp. 314-315.

56. *Doctrina răului*, p. 49, n. 1.

57. *’Or Yaqar*, vol. 5, p, 141. Vezi și *ibidem*, vol. 8, p. 151, și formularea sa în *Pardes Rimmonim*, Poarta XXV, cap. 7, II, f. 56d: „întotdeauna coaja precedă fructul”, precum și „răul precedă întotdeauna binele”, existent în *’Or Yaqar*, vol. 15, p. 141, într-un context unde este implicată și ipoteza cojii care precedă fructul. Aceste formulări emfatice sunt foarte importante, căci ele presupun că răul trebuie să-l discernem și la cele mai înalte dimensiuni posibile ale lumilor divine, o ipoteză pe care o vom discuta imediat mai jos. Despre coajă ca veșmânt al fructului, vezi *’Or Yaqar* (Ierusalim, 1989), vol. 16, p. 150. Vezi și R. Elia din Loantz, *’Aderet ’Eliyahu*, I, pp. 190, 264.

58. *’Or Yaqar*, vol. 13, p. 291. Vezi și *ibidem*, vol. 11, pp. 90, 129.

59. Vezi Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, p. 87.

60. Vezi partea din *’Eilimah Rabbati* care a fost publicată acum de Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, p. 177; *’Or Yaqar*, vol. 5, p. 121, vol. 12, p. 42, și *’Or Yaqar*, *Tiqqunei Zohar*, vol. 3, p. 206. Vezi și concepția unui discipol al gândirii lui Cordovero, R. Shabbatai Sheftel Horowitz, *Shefa‘ Tal*, f. 21a, la care apare ipoteza că există masculin și feminin în primele trei *sefirot*, iar în discuția sa el menționează în repetate rânduri existența masculinului și femininului în fiecare dintre aceste *sefirot.* Vezi, de exemplu, *ibidem*, f. 22a. Despre acest cabalist, vezi Bracha Sack, *Shomer ha-Pardes, cabalistul Rabi Sabbetai Sheftel Horowitz din Praga* (Ben Gurion University Press, Beer Sheva, 2002) (ebraică).
61. *’Eilimah Rabbati*, publicat în Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, pp. 176-177. Vezi și Horowitz, *Shefa‘ Tal*, f. 18ab, 22c.
62. *’Or Yaqar*, vol. 12, pp. 29-30. Această viziune a influențat ipoteza luriană potrivit căreia coaja, descrisă ca „*Malkhut* externă”, a precedat aluatul din care au fost plămădite toate lucrurile, care este primul stadiu al procesului teosofic. Vezi R. Yosef ibn Tabul, *Commentary on ’Idra’ Rabba’*, ed. Weinstock, p. 138. Ulterior, la p. 139, această coajă este identificată drept *Tohu*.
63. Vezi Tishby, *Căile credinței și ale ereziei*, pp. 26-27; Ben Shlomo, *Teologia mistică*, p. 193; și Idel, „Gândul cel rău al Divinității”, pp. 356-364.
64. Vezi Cordovero, *’Or Yaqar* (Ierusalim, 1986), vol. 14, p. 179.
65. A se compara și cu *Or Yaqar*, vol. 11, p. 292, unde gândirea celestă, *Mahașava*, este descrisă atât ca locul în care au fost configurate lucrurile înainte de creația lor, cât și ca judecată, un atribut care amintește de asocierea

femininului cu judecata în multe alte cazuri. Vezi și eseul lui Shifra Asulin în Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, p. 95. Vezi și mai jos, pe lângă n. 159. Pentru viziunea potrivit căreia perfecțiunea sefirei *Tiferet* înseamnă incluziunea contrariilor, a se vedea al său *Pardes Rimmonim*, IX:3, I, f. 57a.

66. Vezi *Pardes Rimmonim*, XIV:2, I, f. 73d.

67. Aceasta este o formulare specială a dictonului de extracție greacă. Vezi Samuel Stern, „«The first in thought is the last in action»: the history of a saying attributed to Aristotle”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 7, 2 (1962), pp. 235-252; a fost adoptată de prietenul lui Cordovero, R. Șlomo ha-Levi Alkabeț, în celebrul său poem liturgic *Lekha Dodi*. Vezi Kimelman, *The Mystical Meaning of Lekhah Dodi*, pp. 24, 47-48, 53, 80; Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 308-309, nn. 65, 71; Dauber, „«Pure Thought»”, p. 193, n. 18; și Abrams, *Partea feminină a lui Dumnezeu*, pp. 112-113, n. 210, pentru bibliografie suplimentară. Cordovero era foarte atașat de această afirmație. Vezi, de exemplu, *’Or Yaqar*, vol. 11, p. 292; *idem*, *Shi‘ur Qomah*, f. 13c. Vezi și studiul Estherei Liebes, în Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, p. 39, nota 31.

68. *Le-Hakhima’ bi-Remiza’.* Această formulă apare și altundeva la Cordovero, în *Tefillah le-Mosheh* (Przemysl, 1892), f. 24a.

69. *’Or Yaqar*, vol. 12, pp. 29-30. Vezi și *’Or Yaqar*, *Tiqqunei Zohar*, vol. 3, p. 117, unde conceptul aspectelor acestei *sefire* feminine este introdus pentru a explica diversele poziții ale lui *Malkhut.* Vezi și *ibidem*, vol. 5, p. 121, unde conceptul *du-parțufin* este aplicat la relațiile dintre puterea

feminină și mai multe alte puteri divine, fiecare dintre ele înțeleasă ca soțul ei. Vezi și Asulin, „The Double Construal of the Image of the Shekhinah in Ma‘ayan ‘Ein Ya‘aqov and its Comparison to the ’Idrot Literature”, în Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, p. 103. Pentru ascensiunea *sefirei Malkhut* la *Keter*, vezi și *Tefillah le-Mosheh*, f. 345a. A se compara totuși cu descrierea lui *Keter* la Cordovero ca un „bărbat solitar”, în Abrams, „A Light of Her Own”, p. 28, și *idem*, *Partea feminină a lui Dumnezeu*, pp. 143-144. De fapt, este foarte plauzibil ca Moshé Cordovero să fi avut mai mult decât o singură poziție în privința genului lui *Keter.* Vezi și discuția din Cordovero, *’Eilimah Rabbati*, citată și analizată de Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 277-278; și Wolfson, „Divine Suffering”, p. 156, n. 127. Această polaritate a masculinului și femininului în prima *sefiră* a reverberat în șabatianism. Vezi Nathan din Gaza, în Scholem, *be-‘Iqvot Mashiah̲*, p. 25, unde viziunea despre latura feminină, interpretată ca legată de puterile răului și existentă în *Keter*, este combinată cu Cabala luriană și cu procesul de inseminare. Vezi și figura anonimă a celor zece *sefirot*, Ms. Vatican 441, f. 108b, unde se pune un accent puternic pe existența a două lucruri diferite în *Keter*, în timp ce într-o altă figură, existentă *ibidem*, f. 104b, lângă *’Ein Sof* este scris în partea dreaptă: „atributul milosteniei, masculin”, pe când în partea stângă este scris „atributul judecății, feminin”. Ambele figuri sunt compoziții postzoharice, scrise cel mai probabil în Italia, în secolul al XIV-lea sau al XV-lea. Vezi și *infra*, fragmentul din R. Nathan Șapira din Ierusalim la care se referă n. 159.

70. *’Or Yaqar* (Ierusalim, 1976), vol. 9, pp. 122-123. Vezi și *ibidem*, vol. 16, p. 72, unde Avraam și Iacov sunt descriși ca purificare, fie a materialului seminal, fie, respectiv, a hranei, aceasta din urmă de reziduurile din casa lui Laban. Vezi și *ibidem*, p. 184; *ibidem*, vol. 11, pp. 103, 292-293. Acesta este un enunț interesant, care schițează rolul important al noțiunii *Beirur*, „purificarea”, care a devenit atât de centrală în teurgia Cabalei lui Luria. Curățarea de reziduuri și curățarea gândirii există deja la R. Ezra și R. Azriel din Gerona, precum și în *Zohar*, dar în contextul proceselor cerești. Vezi și Cordovero, *Sefer Shi‘ur Qomah*, f. 65b, unde el menționează „curățarea lumilor cerești”, iar cochiliile sunt descrise ca rezultând din acest proces. Vezi și *supra*, cap. 1, „Purificarea gândirii divine / în gândirea divină în Cabala safediană”; și Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 128-129.

71. Cordovero, *Sefer Shi‘ur Qomah*, f. 52c și 65b; *idem*, *’Or Yaqar*, vol. 11, p. 12, precum și Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 205-206 n. 95.

72. Vezi Tishby, *Căile credinței și ale ereziei*, pp. 23-24.

73. Vezi Idel, „Safed in Italy, Italy in Safed”.

74. Vezi, de exemplu, Scholem, *Major Trends*, pp. 244-286; *idem*, *Cabala lui Luria*; Tishby, *Doctrina răului*; *idem*, „Gnostic Doctrines”; Liebes, „Myth vs. Symbol”, pp. 212-242; și *idem*, „«Two Young Roes of the Doe»: The Secret Sermon of Luria before his Death”, în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 113-169; Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*; *idem*, „Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples”, în P. Schäfer, J. Dan (eds.), *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*

(J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993), pp. 257-275; Pachter, *Roots of Faith and Devequt*; Fine, *Physician of the Soul*; Wolfson, „Divine Suffering”, pp. 101-162; Menachem Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah* (teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 2002); *idem*, „Pneumatic Mystical Possession and the Eschatology of the Soul in Lurianic Kabbalah”, în M. Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present* (Detroit, 2003), pp. 159-185; Devorah ben David Gamlieli, *Psychoanalysis and Kabbalah: The Masculine and Feminine in Lurianic Kabbalah* (Cherub Press, Los Angeles, 2006); Rivka Schatz-Uffenheimer, „Cordovero și Luria: între realism și nominalism”, *JSJT,* vol. 1:3 (1982), pp. 122-136 (ebraică); Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, pp. 311-340; Liebes, „Cordovero și Luria”; Magid, *From Metaphysics to Midrash*; *idem*, „Conjugal Union, Mourning and Talmud Torah in R. Isaac Luria’s *Tikkun Hazot*”, *Da‘at*, vol. 36 (1996), pp. XVII-XLV; Yoram Jacobson, „The Aspect of the «Feminine» in the Lurianic Kabbalah”, în P. Schäfer, J. Dan (eds.), *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, pp. 239-255; *idem*, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought”; Freedman, *Man and the Theogony in Lurianic Kabbalah*; Garb, „The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah”, pp. 209-210; Avivi, *Kabbalat ha-Ari*; Gerold Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala* (Insel Verlag, Frankfurt a/M, Leipzig, 2008); și Assaf Tamari, *Scântei umane. Lecturi în teoria transmigrației a lui Luria și conceptele sale de subiect uman* (teză de masterat, Tel Aviv

University, Tel Aviv, 2009) (ebraică). Vezi și *supra*, cap. 1, n. 213.

75. Vezi, pentru moment, Idel, „Despre R. Nehemia ben Șlomo, profetul din Erfurt, și R. Ițhak Luria", pp. 326-343; și *idem*, „R. Nehemia ben Șlomo, Profetul despre Steaua lui David și numele Taftafia. De la magia evreiască la Cabala practică și teoretică", în A. Reiner ș.a. (eds.), *Ta-Shma, Studies in Judaica in Memory of Israel M. Ta-Shma* (Tevunot Press, Alon Shevut, 2011), vol. I, pp. 46-61 (ebraică). Pentru modul în care abordez eu Cabala lui Luria, mult mai puțin structurată sau determinată, vezi, mai recent, „Ascensions, Gender", pp. 102-104.

76. Vezi Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 250. Vezi și Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*", pp. 181-212. Sper să arăt că viziunea luriană despre *sefirot* ca cercuri și linie dreaptă, o importantă viziune teosofică, a fost adoptată de R. David.

77. Vezi Tishby, *Doctrina răului*, p. 20.

78. Vezi, de exemplu, *ibidem*, pp. 48-49; *idem*, *Căile credinței și ale ereziei*, pp. 23-29.

79. Vezi studiul ei „Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples", pp. 262-263; *idem*, *Mântuirea în învățătura luriană*; și Avivi, *Kabbalat ha-'Ari*, pp. 1174-1177.

80. *Cf. Kabbalat ha-Ari*, pp. 1109-1180. Vezi, în special, mai vechiul său *Binyan Ariel* (Misgav Yerushalaym, Ierusalim, 1987), p. 9, unde afirmă explicit că nu va armoniza diferitele viziuni luriene, dar mai târziu s-a răzgândit.

81. *Sefer Toledot ha-'Ari*, ed. Benayahu, p. 164.

82. Aici este o lacună în forma tipărită a textului.

83. Pentru sursele „apelor feminine”, vezi Scholem, *On the Mystical Shape*, pp. 187-189; și Wolfson, *Circle in the Square*, pp. 110-119. Pentru concepțiile privind puterea feminină în Cabala lui Luria, vezi Liebes, „Myth vs. Symbol”, pp. 225, 229-235; Lawrence Fine, „The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah”, în Arthur I. Green (ed.), *Jewish Spirituality* (Crossroad, New York, 1987), vol. 2, pp. 65-70. Pentru pregătirea femininului divin în Cabala luriană, vezi Jacobson, „The Aspect of the «Feminine»”, pp. 239-255; și Shaul Magid, „Conjugal Union, Mourning and Talmud Torah in R. Isaac Luria’s *Tikkun Hazot*”, *Da‘at*, vol. 36 (1996), pp. XVII-XLV. Vezi și Jonathan Garb, „Gender and Power in Kabbalah: A Theoretical Investigation”, *Kabbalah*, vol. 13 (2005), pp. 79-109.

84. Vezi mărturia publicată de Iașar din Candia, *Ta‘alumot Hokhmah* (Basel, 1629), f. 46ab, citată și într-o formă mai scurtă în Avivi, *Kabbalat ha-’Ari*, p. 1174. Despre acest autor și mărturiile sale legate de Luria, vezi Benayahu, *Sefer Toledot ha-’Ari*, pp. 79-90.

85. Cuvântul ebraic este *deruș*, care înseamnă de obicei „predică”, dar, începând din secolul al XIV-lea, sensul de „temă” devine din ce în ce mai răspândit, sub impactul filosofilor evrei.

86. R. Meir Poppers, *Derekh ‘Etz Hayyim* (Cracovia, 1982), f. 1b-d, republicat ca introducere nepaginată la majoritatea edițiilor din *‘Etz Hayyim.* Vezi și Avivi, *Kabbalat ha-’Ari*, pp. 116 și 1174. Vezi și importanta remarcă citată în numele lui R. Haiyym Vital de R. Iacov Hayyim Țemah potrivit căreia nu trebuie să ne bazăm pe tradițiile celorlalți discipoli ai lui Luria, citată în Scholem, *Cabala lui Luria*, p. 268. În

acest context, țin să menționez afirmația lui R. Yosef ibn Tabul, *Commentary on ’Idra’ Rabba’*, ed. Weinstock, p. 158, unde el afirmă că „toate acestea sunt cuvintele rabinului, maestrul nostru Ițhak Așkenazi, binecuvântată fie-i memoria, dar eu i-am lărgit formularea [limbaj literar], dar eu n-am scris formularea sa, iar aceasta este intenția formulării sale și este cuprinsă în ea, și tot ce spun eu este din meritul lui și din iluminarea lui”. Vezi totuși *ibidem*, p. 163, unde Ibn Tabul mărturisește că îl preocupă sensul simplu din *’Idra’*; și vezi Zvia Rubin, „Comentariile zoharice ale lui Yosef ibn Tabul”, în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 375-376 (ebraică). Pentru alte plângeri cu privire la lipsa de ordine a materialului lurian, vezi Avivi, *ibidem*, pp. 60-61. Despre natura fragmentară a învățăturii lui Luria referitoare la sensul cabalistic al uneia dintre cele mai importante rugăciuni din iudaism, *Șema‘ Israel*, vezi Vital, *Sha‘ar ha-Kavvanot*, Kavvanat Qeriat Shema‘, Sermon 7, f. 25c, și Liebes, „Cordovero și Luria”, p. 56. Aceasta nu înseamnă că discipolii credeau că Luria însuși nu avea o explicație pentru fiecare detaliu important. Țin să subliniez că ceea ce avem noi, în lungile texte luriene scrise de discipoli, este o textualizare a învățăturilor orale ale maestrului lor, într-o manieră care amintește, într-o oarecare măsură, de ceea ce-au făcut adepții lui Nahmanide cu secretele Torei la care el făcea aluzie în supracomentariile lor. Vezi Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship in the Study of Jewish Mysticism* (Magnes-Cherub Press, Ierusalim, Los Angeles, 2010), pp. 198-223.

87. Avivi, *Kabbalat ha-'Ari*, pp. 1174, și pp. 100-102. Despre tensiunile dintre Vital și Ibn Tabul, vezi Scholem, *Cabala lui Luria*, pp. 179-180; *Commentary on 'Idra' Rabba'*, ed. Weinstock, pp. 123; și Avivi, *ibidem*, pp. 182-185.
88. *Sefer Toledot ha-'Ari*, ed. Benayahu, p. 166.
89. Vezi Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 94-95; vezi și *Mântuirea în învățătura luriană*, p. 209.
90. Tishby, *Doctrina răului*, p. 17. Accentul pe inovații există și la pp. 20, 52, 54.
91. Despre *țimțum* vezi, de exemplu, în textele cabalistice din secolul al XV-lea despre care am discutat în capitolul 4; și vezi Scholem, *Major Trends*, pp. 260-261 = *Cabala lui Luria*, p. 217, n. 42; *idem*, „Schöpfung aus Nichts", pp. 115-118; Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero*, pp. 57-82; Huss, *Monturi din aur fin*, pp. 132-146; precum și Idel, „*Țimțum*". Despre spargerea vaselor, vezi Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 125; *idem*, *Studies in Jewish Myth*, pp. 85-86; M. Idel, „An Anonymous Commentary on *Shir ha-Yihud*", în K.-E. Groezinger, J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1995), pp. 151-154; Meroz, „R. Yosef Angelet și ale sale «Scrieri zoharice»", pp. 336-338; vezi și Cordovero, *'Or Yaqar*, vol. 16, p. 199. *Tiqqun* există în multe surse.
92. Vezi *Doctrina răului*, pp. 26-27. O critică importantă a acestei abordări există deja în Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 232, 238, 248.
93. Vezi Avivi, *Kabbalat ha-'Ari*, pp. 1183-1452.
94. *Ibidem*, pp. 1012-1016. Țin să subliniez că, în pofida venerației pentru Luria din scrierile lui Vital, numele pe care-l poartă sinteza de Cabala luriană oferită de el este

propriul său nume, Hayyim. Eu consider acesta un fapt simptomatic.

95. *Ibidem*, p. 1187.

96. Tishby, *Doctrina răului*, p. 59. Vezi și *ibidem*, p. 143.

97. Moshe Idel, „On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship”, în Yossef Schwartz și Volkhard Krech (eds.), *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2004), pp. 123-174.

98. Tishby, *Doctrina răului*, p. 142; Scholem, *Major Trends*, p. 267.

99. Tishby, *Doctrina răului*, p. 21.

100. Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 65; și Tishby, *Doctrina răului*, pp. 142-143.

101. Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 299-300; *idem*, *Major Trends*, p. 267.

102. Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 300.

103. Vezi, de exemplu, Elior, *The Theory of Divinity*, p. 245, n. 8. Despre contextul istoric al acestui studiu, vezi *infra*, „Observații finale”.

104. Vezi, de exemplu, evitarea sistematică de către Avivi a termenului *șevira*, „spargere”, și recurgerea la termenul mult mai blând *qilqul* – „viciere” sau „deteriorare”, termeni inexistenți în textele lui Luria –, pentru a atenua, pentru cititorul ortodox modern, aspectele de criză ale spargerii vaselor. În rezumatul englezesc al concepției sale, *Kabbalat ha-'Ari*, p. VII, termenul este tradus prin „*ruination*” [ruinare]. Pentru absența procesului cathartic în general în prezentarea de către Avivi a scopurilor retragerii, vezi în special cele scrise de el în *Kabbalat ha-'Ari*, pp. 1396-1398.

105. Despre acest cabalist ca reflectând punctele de vedere ale lui Luria însuși, vezi Ronit Meroz, „Școala lui Sarug. O nouă istorie”, în J. Hacker (ed.), *Shalem*, vol. 7 (2001), pp. 151-193 (ebraică); *idem*, „R. Israel Sarug, discipolul lui Luria? – O reconsiderare a chestiunii”, *Da‘at*, vol. 28 (1992), pp. 41-50 (ebraică). Vezi și Scholem, *Cabala lui Luria*, pp. 294-329.

106. *Kabbalat ha-’Ari*, pp. 235-236.

107. Despre familia cu patru membri în Cabala teosofică, vezi, pentru moment, Idel, *Ben*, pp. 381-385; și *idem*, „Ascensions, Gender”, în Abrams, *Partea feminină a lui Dumnezeu*, pp. 147-152; și, de exemplu, *Commentary on ’Idra’ Rabba’*, ed. Weinstock, p. 132.

108. Vezi Yair Lorberboim, *Imaginea lui Dumnezeu: Halakha și Aggada* (Schocken, Ierusalim-Tel Aviv, 2004), pp. 386-434 (ebraică); Charles Mopsik, *Sex of the Soul*: *The Vicissitudes of Sexual Differences in Kabbalah*, ed. D. Abrams (Cherub Press, Los Angeles, 2005), pp. 53-74; și Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 50-51, 57-58, 220, 225, 230-231.

109. Vezi Idel, „Ascensions, Gender”, pp. 55-107. Vezi și importantele observații ale lui Jacobson referitoare la necesitatea femininului pentru a face posibilă creativitatea divină, în studiul său „The Aspect of the Feminine”. Aș dori să accentuez importanța procreației la nivelul inferior, ca o formă de imitație.

110. *Kabbalat ha-’Ari*, pp. 1078-1106.

111. *Ibidem*, pp. 1135-1136.

112. *Ibidem*, p. 1187.

113. Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 186-191; și Magid, *From Metaphysics to Midrash*, îndeosebi pp. 3, 230, n. 4.

114. Vezi cap. 1, „Gândirea divină, perfecțiunea și răul: R. Moshé din Burgos și R. Yosef Angelet”. Vezi și cap. 4, „R. Șem Tov ben Șem Tov (cca 1380 – cca 1440): răul și retragerea divină”.

115. A luminii divine în *reșimu*.

116. *Derush Heftzi Bah*, publicat în *Simhat Kohen* de R. Mas‘ud ha-Kohen El-Hadad (Ierusalim, 1921), f. 1c. Fragmentul a fost discutat de Tishby, *Doctrina răului*, p. 57; Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 186-191; și Jacobson, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought”, pp. 97-100. Jacobson nu a semnalat discrepanța dintre conceptul de perfecțiune și teza catharsisului la Tishby și Meroz, nici încercarea lui Tishby de a prezenta poziția lui Ibn Tabul în acest fragment ca apologetică. Despre acest cabalist, vezi Rubin, „The Zoharic Commentaries of Joseph ibn Tabul”, în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 363-387.

117. Publicat de Avivi, *Kabbalat ha-’Ari*, p. 153, din Ms. Londra, British Library, Or. 10627, f. 208b-209a.

118. Vezi *Doctrina răului*, pp. 26-27. Între timp, Avivi a publicat un tratat al lui R. Hayyim Vital unde teoria răului amestecat în *tehiru* este destul de similară cu cea a lui Ibn Tabul. Vezi cartea sa *Kabbalat ha-’Ari*, p. 1012; și Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 190-191.

119. Conceptul de perfecțiune este clar de la începutul acestei cărți, în *‘Etz Hayyim*, Sha‘ar I, ‘anaf 1 (Varșovia, 1891), f. 11a.

120. *‘Etz Hayyim*, Sha‘ar I, ‘anaf 2, f. 11c.

121. Pentru recurgerea la termenul *amestec* în contextual mitului lui Luria, vezi, de exemplu, Meroz, *Mântuirea în*

învățătura luriană, pp. 186, 200-203, 206-207, 211, 217, 219, 228-229, 238, 247-248; și Fine, *Physician of the Soul*, pp. 126-127.

122. Vezi *supra*, cap. 1.

123. În *tehiru*.

124. Ed. Avivi, în *Kabbalat ha-Zohar*, p. 949. Ar trebui menționat faptul că, într-un manuscris existent în Ierusalim, JNUL 4^0 19, f. 196b, se spune că toată înțelepciunea lui Luria provine din *Sifra' di-Țeni'uta'*. Despre acest manuscris, vezi Avivi, *ibidem*, pp. 436-440.

125. *Ibidem*, pp. 1024, respectiv 1012.

126. *Liqqutim Hadashim*, p. 69. Iată un minunat exemplu de înțeles global atribuit de cabalist aforismului.

127. Vezi Ronit Meroz, „Selecțiuni din R. Efraim Pencieri. Predica lui Luria la Ierusalim și «Kavvana» în actul de a mânca”, în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 211-267; și Tishby, *Doctrina răului*, pp. 125-127. Pentru discuții mai vechi ale sensului actului de a mânca în Cabala, vezi Joel Hecker, *Mystical Bodies, Mystical Meals, Eating and Embodiment in Medieval Kabbalah* (Wayne University Press, Detroit, 2005), îndeosebi pp. 254-255, n. 2.

128. Vezi timpuriul comentariu lurian *Commentary on Sifra' di-Tzeni'uta'*, publicat în Avivi, *Kabbalat ha-'Ari*, p. 949, tradus mai sus; vezi și Tishby, *Doctrina răului*, pp. 48, 50, 56, 136-137.

129. *Derush Heftzi Bah*, f. 1b, discutat de Tishby, *Doctrina răului*, pp. 56-57. Această versiune a retragerii a fost prezentată ca forma clasică a gândirii lui Luria de către Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 110-111. Pentru alte discuții importante ale acestei viziuni a

amestecului, vezi *Commentary on ’Idra’ Rabba’*, ed. Weinstock, p. 137. Această comparație trebuie comparată la rândul ei cu cea utilizată de Cordovero în *Pardes Rimmonim* XXC:1, II, f. 53c, cu sperma, deoarece în ambele cazuri un fluid este considerat a conține un factor care este separat de el la un moment dat.

130. Din *’Adam Qadmon*, cum aflăm din rândurile următoare. Despre sursa acestui termen în forme anterioare de Cabala, vezi Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*”; și Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 223-224, n. 293.

131. Aceasta face parte dintr-un comentariu mai lung la Vital, *Sefer ha-Liqqutim*, pp. 99-100. Fragmentul este o elaborare a discuției existente în *Zohar*, II, f. 108b, pe care am analizat-o *supra*, în cap. 1. Vezi și Tishby, *Doctrina răului*, p. 42. Despre amestec vorbește și interesantul fragment al lui R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 24c. Pentru ipoteza că elementele pure și cele impure coexistă în materialul seminal, ca simbol atotcuprinzător, vezi *supra*, n. 17.

132. Vezi sfârșitul lucrării sale *Tola‘at Ya‘aqov*, un fragment care va fi tradus și analizat, așa cum și-l însușește Horowitz în *ha-Shelah*, în cap. 6, *„Cele două Table ale Legământului* (*ha-Șelah*) de R. Isaiah Horowitz”.

133. Vezi, de exemplu, textul tratat de Tishby, *Doctrina răului*, p. 48.

134. Despre acest cabalist, vezi Alexander Altmann, „Note despre dezvoltarea doctrinei cabalistice a lui Rabi Menahem Azaria Fano”, în J. Dan, J. Hacker (eds.), *Studii de mistică, filosofie și literatură etică evreiască dedicate lui Isaiah Tishby* (Ierusalim, 1986), pp. 241-268 (ebraică);

Reuven Bonfil, „Noi informații cu privire la Rabi Menahem Azaria din Fano și epoca sa”, în *Perakim be-Toldot ha-Hevrah ha-Yehudit bi-Yemei ha-Beinayim uva-‘Et ha-Hadashah (Jacob Katz Festschrift)* (Merkaz Shazar, Ierusalim, 1980), pp. 103-104 (ebraică); *idem*, „Halakhah, Kabbalah, and Society: Some Insights into Rabbi Menahem Azariah da Fano’s Inner World”, în I. Twersky și B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, Mass., 1987), pp. 39-61; și Yosef Avivi, „Scrierile în materie de Cabala ale rabinului Menahem Azaria din Fano”, *Sefunot*, vol. IV (XIX) (1989), pp. 347-376 (ebraică).

135. *Sefer ‘Asarah Ma’amarot*, Ma’amar ’Em Kol Hai, partea a 2-a, secțiunea 2 (Ierusalim, 1983), II, f. 27a.

136. Despre Cabala acestui cabalist, vezi Yehuda Liebes, „Despre imaginea, scrierile și Cabala autorului lui *‘Emeq ha-Melekh*”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 11 (1993), pp. 101-137 (ebraică); și Sharron Shatil, „The Doctrine of Secrets of *Emek ha-Melekh*”, *Jewish Studies Quarterly*, vol. 17 (2012), pp. 358-395.

137. Cele două lumi, prima a lui *Tohu* și cealaltă a lui *Tiqqun*, reprezintă stadiul primordial și haotic al începutului și, respectiv, lumea îndreptării, la sfârșit.

138. Adică procreația este legată de pornirea rea, necesară pentru îndeplinirea actului respectiv.

139. ‘*Emeq ha-Melekh*, f. 24c. Despre picăturile seminale, vezi *ibidem*, f. 82c. Desigur, midrașul despre lumile distruse apare și în texte luriene clasice, precum *Commentary on ’Idra’ Rabba’*, ed. Weinstock, pp. 137, 139.

140. R. Șalom Buzaglo, *Miqdash Melekh* (Amsterdam, 1749), I, f. 170a.

141. Vilnius, 1880, p. 5. Vezi și R. Nathan Șapira din Ierusalim, *Mahabberet ha-Kodesh*, f. 7d, 32c.

142. Ebraicul *Te'omim* include consoanele *'MT* însemnând „adevăr" – *'Emmet* –, care sunt permutate, iar una dintre cele două combinații ale consoanelor *MT* înseamnă „moarte", adică soarta celor răi. Despre cei răi ca morți în rabinism, vezi *TB*, *Berakhot*, f. 18b. Jocul de cuvinte pornind de la *'AMT* și *MeT* amintește de calamburul similar existent în anumite legende despre Golem. Vezi Idel, *Golem*, pp. 64-65, 208-209, 306-313. În orice caz, fragmentul de față reflectă impactul puternicei hermeneutici așkenazi, un subiect care merită un studiu suplimentar. Vezi, pentru moment, Idel, „Despre R. Nehemia ben Șlomo, profetul din Erfurt și R. Ițhak Luria", pp. 326-343.

143. Isav era roșu, în ebraică *'Adom*, legat de Edom sau de regii edomiți.

144. Vital, *Sefer ha-Liqqutim*, p. 76.

145. Interesant este că R. Yosef Caro raportează în numele presupusului R. Șlomo Alkabeț o tradiție secretă potrivit căreia regii edomiți au murit în maniera în care au făcut-o biblicii 'Er și 'Onan, pentru că și-au vărsat sămânța în van. Vezi *Maggid Meisharim* a lui Caro, p. 77.

146. *Masekhet Kelim* 2:1.

147. Nu am găsit sursa.

148. *Liqqutei ha-Shas*, Masekhet Kelim, f. 21b. O discuție paralală există în Vital, *Liqqutei Torah*, despre *Pilde*, f. 136b. Aforismul apare și în *Commentary on 'Idra' Rabba'*, ed. Weinstock, p. 137.

149. Vital, *Liqqutei Torah*, f. 44a.

150. *Sefer ’Arba‘ Me’ot Sheqel Qodesh* (Ierusalim, 1978), p. 205. Vezi și R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 25ab.

151. Vezi Liebes, *Studies in Jewish Myth*, p. 176, n. 79.

152. Ca în *Tiqqunei Zohar*, de exemplu, care este indubitabil una dintre sursele lui Luria.

153. Vezi Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*; *idem*, „Selecțiuni din R. Efraim Pencieri”, pp. 243-244; Yosef Avivi, *Binyan Ariel* (Ierusalim, 1987) (ebraică).

154. Vezi studiul său *Doctrina răului*, *passim*.

155. Pentru o analiză a gândirii sale teosofice, vezi Wirszubski, *Între rânduri*, pp. 152-188, și îndeosebi despre răul metafizic, vezi *ibidem*, pp. 168-172.

156. Vezi *supra*, cap. 1, „R. Moshé ben Șem Tov din Léon (1248 – cca 1295)”.

157. Nathan din Gaza, *Sefer ha-Beri’ah*, Ms. Berlin, f. 8a [22]. Vezi și Wirszubski, *Între rânduri*, pp. 156-157, 169-170; Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 298-302; Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 57-60; precum și Cristina Ciucu, „The Metaphysical Foundations of the Sabbatean Messianism as Reflected in Nathan of Gaza’s *Sefer Ha-Beriah*”, în E. D’Antuono, I. Kajon, P.C. Sindoni (eds.), *Giacobbe e l’angelo. Figure ebraiche alle radici della modernità europea* (Lithos, Roma, 2012), pp. 181-191.

158. Wirszubski, *Între rânduri*, pp. 159-160. Vezi și reverberația acestor viziuni în șabatianismul secolului al XVIII-lea, așa cum l-a analizat Moshe A. Perlmuter, *Rabi Jonathan Eibeschütz și atitudinea sa față de șabatianism* (Schocken, Ierusalim, Tel Aviv, 1947), pp. 176-177 (ebraică). Vezi totuși *supra*, cap. 2, n. 223.

[159](#). Ms. Londra, British Library, 27074, Margoliot 847, f. 24a. Acest tip de animozitate există, potrivit acestui cabalist, și între figurile istorice. Vezi *ibidem*, f. 24b. Vezi și *supra*, nn. 65 și 69. Pentru existența unui text care ar putea fi interpretat ca presupunând relația masculin-feminin în *’Ein Sof*, vezi și R. Șem Tov ben Șem Tov, *Sefer ha-’Emunot*, f. 35b. În contextul acestei scurte tratări, se regăsește relația dintre masculin și feminin, acesta din urmă fiind privit ca păstrător al seminței celui dintâi. Existența unei polarități primordiale, presefirotice, poate fi legată de conceptul *șa‘așu‘a,* „amuzamentul divin”, care este legat de începutul actelor de emanație, chiar înainte de emanația lui *Keter*, la Cordovero, și poate avea o anumită formă de conotație sexuală. Vezi, de exemplu, Ben Shlomo, *Teologia mistică*, pp. 60-62, 222-223. Conceptul *șa‘așu‘a* revine și în Cabala luriană. Aceste evenimente presefirotice constituie un alt tip de teosofie, în comparație cu stratul presefirotic al cereștilor *sefirot*, discutat în Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*”. Aceste viziuni le erau cunoscute deopotrivă lui Cordovero și Vital, așa cum am arătat în articolul meu. Deosebit de important pentru argumentul referitor la lumile presefirotice, vezi Vital, *‘Etz Hayyim*, I:4, f. 13b, unde el vorbește explicit despre existența multor lumi cerești, superioare celor zece *sefirot* ale emanației. Despre existența sau absența femininului în evenimentele presefirotice la Luria, vezi *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 230, 242, 246; a se compara cu Jacobson, „The Aspect of the «Feminine»”, p. 242, unde el declară că „*’Ein Sof* însuși nu este nici masculin, nici feminin”, în timp ce la p. 246

vorbește despre „*Malkhut* al lui *'Ein Sof* și aspectul său feminin ascuns”.

160. *Physician of the Soul*, pp. 9-15; vezi și Tamari, *Human Sparks*, pp. 91-94; și Weinstein, *Cabala și modernitate iudaică*, pp. 315-406.

161. „On the Performing Body”. Vezi și studiile mele, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, pp. 18-19, și îndeosebi opinia că și femininul poate avea o intenție în timpul copulației, astfel încât sămânța lui să predomine. *Cf.* R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 36a, 38a.

162. Vezi, de exemplu, Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. III, pp. 1155-1325; Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 289-293; *idem*, „On The Performing Body”, pp. 251-271; Felix, *Teurgie, magie și misticism.* Despre aspectele performative ale mitului, vezi Ricœur, *The Symbolism of Evil*, pp. 166-167, pe urmele lui Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trad. de R. Sheed (Meridian Book, New York, 1963), p. 416 [trad. rom.: *Tratat de istorie a religiilor*, trad. de Mariana Noica, Humanitas, București, ed. a IV-a, 2008 – n.tr.].

163. *Kabbalah*, p. 122. Mai multe despre această afirmație, vezi în „Observații finale”.

164. Vezi Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 133-153.

165. *Toledot ha-'Ari*, ed. Benayahu, p. 248.

166. *Cf.* Tishby, *Doctrina răului*, pp. 91-105; Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 93-97, 218-219, 230, 242-243, 246; vezi și Wolfson, *Venturing Beyond*, p. 87 și bibliografia pe care o citează acolo.

167. Despre structura antropomorfă care l-a influențat pe Luria, vezi Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*”, pp. 199-205; iar pentru desemnarea Infinitului ca Anthropos Primordial, care a păcătuit, vezi Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 186, 219, 252-253. *Cf.* și R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 17c.

168. Un bine cunoscut și apropiat discipol al lui Luria.

169. Varșovia, 1982, f. 20d. Despre acest cabalist și Cabala luriană, vezi introducerea lui Avivi, *Qissur Seder ha’Asilut.* Despre ideea pe care aș vrea s-o dezvolt aici, vezi deja Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 279-280, n. 131. Vezi și concepția lui R. Abraham Azulai, care urmează în mare măsură punctele de vedere ale lui Moshé Cordovero, atunci când scrie la începutul secolului al XVII-lea: „Dușmanii omului sunt membrii casei sale, care sunt picăturile de spermă din care a fost creat corpul cochiliilor […], iar când cineva ajunge la pocăință, el pornește la război împotriva dușmanilor săi, care-i sunt dușmani și membrele sale”. Vezi *Ba‘alei Berit ‘Avram* (Ahavat Shalom, Ierusalim, 1982), f. 87b. Țin să subliniez că această întoarcere a seminței la sursă are numai o asemănare foarte superficială cu controlul tantric al ejaculării, iar cele două abordări sunt de fapt opuse. Vezi și Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Bollingen Series, Princeton, 1971), pp. 248-249.

170. *Sha‘ar ha-Pesuqim*, p. 171. Fragmentul a fost citat ca parte a unui „pergament secret” în R. Isaiah Horowitz, *Ha-Shelah*, II, f. 192b. Despre un alt text referitor la spermă și ejaculare în Cabala luriană, vezi importantele discuții ale lui Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 93-97, 200, 218-219, 230, 242-243, 246; Garb, „The Cult of the Saints in

Lurianic Kabbalah”, p. 216; și de asemenea Magid, *From Metaphysics to Midrash*, pp. 56-62. Despre corelația dintre ejacularea de către Iosif a zece picături, considerate ca un păcat, și transmigrația celor zece martiri, vezi deja R. Yehuda Halleva, *Țafnat Pa‘aneah*, Ms. Dublin, Trinity College, B. 5.27, f. 131b.

171. *Shaar Ruah ha-Qodesh,* f. 14c. Despre acest cabalist, vezi Avivi, *Kabbalat ha-Ari,* pp. 194-198. Instrucțiuni despre modul de reparare a păcatelor sexuale legate de spermă găsim în această perioadă la mai mulți autori. *Cf.* Benayahu, *Maamadot u-Moshavot*, pp. 77-80.

172. *Cf. TB*, *Avodah Zarah*, f. 5a; *Yevamot*, f. 62a.

173. *Peșa*‘: joc de cuvinte pornind de la cuvântul *Șefa*‘ – „influx” –, care apare înaintea fragmentului citat. Consoanele ebraice sunt aceleași, dar ordinea este diferită. Consoanele *GWF[P]* – adică rezervorul ceresc înțeles ca un corp – sunt acronimul cuvintelor din versetul *Isaia* 59.20: *Go’el u-le-șavei Peșa‘.* Trebuie să subliniem că materialul seminal este înțeles ca influx care coboară în această lume, la R. Nathan Șapira din Ierusalim, în *Mahabberet ha-Kodesh*, f. 51d.

174. *Sha‘ar ha-Pesuqim*, pp. 234-235; și Tishby, *Doctrina răului*, pp. 136-137; a se compara cu *Sha‘ar Ruah ha-Qodesh*, f. 17d, unde fenomenul ejaculării spermei este legat de noul obicei stabilit de Luria pentru a remedia acei fii pierduți, adică *Tiqqun Șovavim*, bazat pe ipoteza că cel care se pocăiește restaurează scânteile în locul lor de mai înainte. Vezi și R. Nathan Șapira din Ierusalim, *Mahabberet ha-Kodesh*, f. 137d; și R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 31c. Pentru ritualurile legate de fiii demonici și remedierea

lor, vezi Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 153-157, și importanta monografie a lui Benayahu *Ma‘amadot u-Moshavot.* Despre *Tiqqun ha-kelali*, emendarea generală, care este legată de păcatele sexuale, vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 253-261; *idem*, *Studies in Jewish Myth*, pp. 115-150; și *infra*, Anexa 4. Țin să subliniez că deja Cordovero lansase în Safed viziunea potrivit căreia sămânța irosită este capturată de puterile demonice. Vezi *Pardes Rimmonim*, XXVI:2, II, f. 57bc, și interesanta discuție din al său *’Or Yaqar*, vol. 5 (Ierusalim, 1970), p. 254, precum și Benayahu, *ibidem*, pp. 81-83. Pentru aspectul eshatologic al mitului adamic, la care se face referire aici prin irosirea seminței, vezi Ricœur, *The Symbolism of Evil*, pp. 260-278.

175. Despre sămânță/spermă, *Yod* și punct, vezi în special R. Yosef ben Șalom Așkenazi, *Commentary on Sefer Yetzirah*, f. 21c, precum și *Zohar*, I, f. 15b. Despre sămânță/spermă, punct și gândire, vezi, de exemplu, *‘Avodat ha-Qodesh*, IV:4, f. 116d, și Iașar din Candia, *Novelot H̲okhmah*, f. 152a. Despre spermă și creier, vezi, de exemplu, Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 13, pp. 156, 181; *idem*, *Tefillah le-Mosheh*, f. 140a; și *supra*, n. 14, precum și cap. 1, n. 170. Despre *Yod* în Cabala luriană, vezi, de exemplu, Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 206, 208-209, 233.

176. R. Nathan Șapira din Ierusalim, *Mah̲abberet ha-Kodesh*, f. 73ab; vezi și *ibidem*, f. 117a, 145c, 148c. Vezi și *supra*, cap. 1, n. 201. Vezi și *ibidem*, f. 74c, unde aceeași structură de gândire este transplantată, de exemplu, la Avraam, ca transmigrație a lui Adam. A se compara cu ideile similare existente într-adevăr la Vital, *‘Etz ha-H̲ayyim*, I, f. 57b; *idem*,

Sha'ar ha-Kavvanot, 'Inian Pesah, derush 1, f. 79a; și la R. Abraham Azulai, în *Hesed le-Avraham*, f. 29d-30a, ambele legând cei 130 de ani de penitență ai lui Adam de încercarea prin care trece Iosif. Despre alte viziuni ale răului în cartea lui Șapira, vezi Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 301-306. Pentru legenda lui Adam în Cabala luriană, vezi și R. Naftali Bakharakh, *'Emeq ha-Melekh*, f. 3a. Pentru un impact al viziunii luriene despre această legendă asupra lui R. Nahman din Brațlav, vezi cartea lui *Liqqutei Moharan*, II, § 5. Pentru viziuni similare, vezi Vital, *Sha'ar ha-Pesuqim*, p. 101. Despre rolul materialului seminal în Cabala luriană în termeni mai generali, vezi Pachter, *Shemirat ha-Berit*, pp. 154-156, 187-188, urmând analiza acestui subiect în Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană*, pp. 93-97, 218-219, 230, 242-243, 246. Țin să subliniez că, potrivit unei discuții a lui R. Naftali Bakharakh, salvarea scânteilor pure din cochilii și sămânța vărsată în van sunt menționate împreună, iar asta din aceeași intenție cabalistică. Vezi *idem*, *'Emeq ha-Melekh*, f. 22d și 82d.

177. *Myth, Cosmos and Society* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986), *passim*; Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 346; Martin Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, ed. și trad. de M. Friedman (Horizon Press, New York, 1966), p. 121; Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* (Claredon Press, Oxford, 1995), p. 291 și n. 6; și Idel, *Absorbing Perfections*, p. 99; *idem*, *Hasidism*, p. 297.

178. Vezi M. Idel, „Multiple Forms of Redemption in Kabbalah and Hasidism”, *JQR*, vol. 101 (2011), pp. 45-54; *idem*,

Absorbing Perfections, p. 99; *idem*, „Paradigme de activitate mântuitoare în Evul Mediu”, în Z. Baras (ed.), *Mesianism și eshatologie. Eseuri* (Zalman Shazar Centre, Ierusalim, 1983), pp. 264-265 și n. 46 (ebraică); *idem*, *Absorbing Perfections*, p. 196; și Koch, *Human Self-Perception*, pp. 165-166. Vezi dublul înțeles al termenului *methanoia* în iudaism și în Antichitatea târzie, în Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* în R. Șlomo ibn Gabirol”, p. 121; și Wolfson, „Inscribed in the Book of the Living”, p. 249. Presupun că acești cabaliști se referă la ceva mai concret decât ispășirea unui păcat prin confesiune, chiar la o formă care produce întoarcerea materialului seminal irosit la sursa lui celestă, înțeleasă ca un „corp”.

179. Vezi *Pardes Rimmonim*, XXV:1, II, f. 53c, copiat în R. Isaiah Horowitz, *Ha-Shelah*, I, f. 29a; și îndeosebi *’Or Yaqar*, vol. 6, pp. 54-55, 74-75, vol. 13, pp. 7, 86, 128, vol. 16, p. 55; sau *’Aderet ’Eliyahu*, I, p. 77, despre care vom discuta detaliat în altă parte. Vezi *supra*, cap. 1, n. 127.

180. Vezi Idel, *Kabbalah & Eros*, p. 230; și în special *Zohar*, III, f. 90a; și Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 13, p. 128, citatul din Cordovero la R. Elia da Vidas, *Reshit H̲okhmah*, Sha‘ar ha-Qedushah, cap. 17, vol. II, pp. 499-569; Abraham Azulai, *H̲esed le-Avraham*, f. 18ab; și Benayahu, *Ma‘amadot u-Moshavot*, pp. 72-73; Pachter, *Shemirat ha-Berit*, pp. 188, n. 74, 196-199; și *supra*, cap. 1, n. 134. Sper să revin la acest subiect în altă parte.

181. Vezi *supra*, n. 70.

182. *‘Etz H̲ayyim*, Sha‘ar ha-Kelalim, f. 5c.

183. Vezi M. Idel, „Performance, Intensification and Experience in Jewish Mysticism”, *Archaeus*, vol. XIII (2009),

pp. 93-134.

184. Vezi *idem*, „Differing Conceptions of Kabbalah", p. 138.

185. Despre această gândire și această abordare a Cabalei, vezi Isaac Barzilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo, Yashar of Kandia, His Life, Works and Times* (Brill, Leiden, 1974); Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah", pp. 159-160, 185-190; și David B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (Wayne University Press, Detroit, 2001).

186. Nissim Yosha, *Mit și metaforă. Interpretarea filosofică a Cabalei luriene de către Abraham Herrera* (Ben-Zvi Institute, Magnes Press, Ierusalim, 1994) (ebraică); și Gerold Necker, *Humanistische Kabbala im Barock, Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera* (De Gruyter, Berlin, Boston, 2011).

187. Vezi Idel, „Italy in Safed, Safed in Italy".

188. Vezi Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah", pp. 174-184.

189. *Novelot Hokhmah*, f. 3a; a se compara cu f. 155b-156a, unde el recurge explicit la teoria ideilor a lui Platon.

190. *Ibidem*, f. 3a.

191. *Ibidem*, f. 122ab.

192. Vezi și *ibidem*, f. 123a.

193. Conceptul de *aluat al lumii* se repetă la Del Medigo. Vezi *ibidem*, f. 151b, 157a, iar el îl interpretează într-o manieră atomistă. Vezi Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah", pp. 185-190. Sursa există în textele luriene. Vezi, de exemplu, *Commentary on 'Idra' Rabba'*, ed. Weinstock, p. 137.

194. *Novelot Hokhmah*, f. 150b-151a, 153b. Rolul creativ, ergetic al gândirii divine și ipoteza potrivit căreia concentrarea ei generează materia lumii arată că în gândirea divină conceptul de rău a suferit o anumită formă de sublimare. Vezi și *supra*, cap. 1, „Purificarea gândirii divine / în gândirea divină în Cabala sefadiană”.

195. *Ibidem*, f. 187a.

196. *Ibidem*, f. 185b.

197. Eu propun să-l citim ca *ShW*, adică un acronim de la ***Sh**amayyim **w**a-'aretz*, „cerul și pământul”.

198. *Novelot Hokhmah*, f. 49ab.

199. *Ibidem*, f. 152a. Vezi și f. 155b.

200. Vezi Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 287-289.

201. Pentru importanța hermeneuticii în Cabala luriană, vezi Magid, *From Metaphysics to Midrash.*

202. Vezi Idel, „Ascensiunea și declinul «evreului istoric»”, în A. Horowitz, O. Limor, R. Ben-Shalom, A. Bar-Levav (eds.), *Trecutul și dincolo de el: Studii de istorie și filosofie dedicate lui Elazar Weinryb* (Open University, Raanana, 2006), pp. 171-207 (ebraică).

203. Vezi Bland, „Neoplatonic and Gnostic Themes in R. Moses Cordovero's Doctrine of Evil”.

204. O confruntare ceva mai vie între puteri mai beligerante ale răului și oameni găsim în vasta literatură cabalistică legată de *Sefer ha-Meșiv*. Vezi Idel, „Inquiries in the Doctrine of *Sefer Ha-Meshiv*”, în *idem*, *Messianic Mystics*, pp. 126-132; și Elior, „The Doctrine of Transmigration”.

205. Vezi *supra*, cap. 2, n. 106.

206. Vezi Idel, „The Tsaddik's Souls Sparks: From Kabbalah to Hasidism”.

Capitolul 6

Cabala populară, hasidismul și răul antecedent

Cele două Table ale Legământului (*ha-Șelah*) de R. Isaiah Horowitz

Scrierile cabalistice analizate mai sus sunt, în cea mai mare parte, tratate elitiste, scrise într-un stil foarte tehnic și destinate de la bun început unui public restrâns. Acesta este și motivul pentru care, oricât de numeroase sunt cărțile despre care am discutat mai sus, ele nu au ajuns, chiar după tipărirea lor, decât la foarte puținele persoane interesate de studiul Cabalei. Totuși, începând din a doua parte a secolului al XVI-lea, câteva cărți mai populare au fost scrise de unii cabaliști, în special de Cordovero și de discipolii săi, dar aici ei au abordat doar rareori chestiunea precedenței răului, recurgând uneori la imagini utilizate de predecesorii lor, îndeosebi la cea a cojii care precedă fructul. Numai în cartea răspândită pe scară largă în secolul al XVII-lea și destul de voluminoasă, *Cele două Table ale Legământului*, care îl are ca autor pe R. Isaiah Horowitz, putem discerne câteva discuții

mai explicite despre rău, ca o continuare a tratărilor cabalistice anterioare și o diseminare a abordării cabalistice care ne interesează aici într-un public mult mai larg[1]. Nu voi cita aici decât puține dintre aceste ocurențe. Astfel citim, de exemplu:

> Chestiunea pornirii bune și a celei rele este ca Iacov și Isav și, potrivit înțelesului simplu, Isav este primul născut, căci el a ieșit primul, dar în realitate primul născut este Iacov, care a fost prima picătură [de sământă], așa cum a comentat Rași pericopa *Toledot*[2], iar Isav care a ieșit primul este coaja care precedă fructul, care este Iacov. Astfel, adevărul este că sufletul precedă corpul, căci sufletele au fost create atunci când a fost creată lumea. […] pornirea rea precedă pornirea bună, întocmai după cum coaja precedă fructul[3].

Ipoteza de bază este că, într-adevăr, binele precedă răul, dar răul este cel care apare primul, așa cum este în cazul lui Isav sau al lumilor, pe când Iacov și sufletele apar mai târziu. Omilistul inversează de fapt sensul dictonului – devenit între timp clasic – „coaja precedă fructul”, presupunând că acesta nu-i decât un sens simplu, care există într-adevăr, dar în conformitate cu sensul cabalistic situația este inversă. Legătura evidentă dintre conceptul de prim născut și pornirea rea este importantă, căci ea pare să fi contribuit la o viziune a lui R. Israel Ba‘al Șem Tov, pe care o vom examina imediat mai jos. În altă parte, Horowitz utilizează același dicton pentru a descrie relația dintre Canaan și țara lui Israel[4].

Mai mult, o versiune interesantă a acestui fragment, existentă într-o carte cabalistică anonimă citată de R. Isaiah Horowitz, ne readuce la speculațiile metafizice pe care le-am văzut în capitolele anterioare:

> În acea carte de Cabala[5] am găsit că stă scris [*Psalmi* 104:8]: „Cuvântul pe care El l-a poruncit într-o mie de neamuri”, expansiunea cerescului Adam va fi pentru o mie de generații, iar acesta este secretul celor zece *ma’amarot*, și fiecare *ma’amar* le cuprinde pe toate zece, astfel încât fiecare dintre ele sunt o sută, iar apoi fiecare dintre ele cuprinde totul, ridicându-se la o mie [...]. La fel, *’Adam Beli‘al*, care este ca o maimuță în comparație cu ’Adam, căci [*Ecclesiastul* 7.14] „Dumnezeu l-a făcu pe unul contrar celuilalt”[*1], iar expansiunea [emanațională] așa a fost. Și iată că, îndată ce s-a deschis acel izvor pângărit, din cauza existenței lui Cain, Cain al impurității[6], a meritat să se extindă în această lume pentru o mie de generații, iar expansiunea pomului vieții va fi ascunsă în tot acest timp. Dar după transmigrație și purificarea primului ’Adam prin strămoși[7], milostenia Lui a prevalat, iar pomul vieții n-a mai fost ascuns pentru mai mult decât douăzeci și șase de generații, și cele nouă sute șaptezeci și patru de generații care au precedat lumea, [întocmai] cum coaja precedă fructul[8].

Se pare că Horowitz a fost influențat de concepțiile lui R. Yosef Alcastiel, de care ne-am ocupat într-unul din capitolele de mai sus, în care putem găsi și legătura explicită dintre Isav și conceptul de fiu prim născut ca rău[9]. Astfel, Horowitz a

transmis deopotrivă centralitatea decadologiei, cât și a precedenței răului din Cabala spaniolă către un public esențialmente așkenazi. Precedența este evidentă atât la nivelul metafizic, cât și la cel istoric, reprezentate respectiv de *ʼAdam Iașar* sau cerescul Adam, simbolizat de omul Adam – un Adam „istoric” –, și de *ʼAdam Belial*, și de Cain *versus* Abel, așa cum sunt văzuți în primul fragment citat, la fel ca Isav *versus* Iacov. Deși inițial există ipoteza unei anumite simetrii din punctul de vedere al timpului – domnia celor o mie de generații – și al formei – imaginea umbrei[10] – între bine și rău, acestuia din urmă i se dau de fapt mai puține generații, din cauza intervenției milosteniei divine. În altă parte, autorul presupune o anumită formă de negativitate, de privațiune și *hyle*, care apar mai întâi în gândirea lui Dumnezeu, când El are în vedere să creeze lumea[11].

Altundeva în aceeași carte, Horowitz citează un fragment de la sfârșitul cărții lui R. Meir ibn Gabbai *Tolaʻat Yaʻaqov*, unde precedența răului este înțeleasă ca o chestiune care va fi schimbată de Dumnezeu în viitor. Prezint aici acest fragment, pentru a sublinia din nou rolul pe care cartea lui Horowitz l-a jucat în medierea transmiterii unor tipuri non-safediene de Cabala către anumiți autori din secolul al XVIII-lea, care au citit cu aviditate această carte clasică:

> Totul este făcut cu intenție și totul există în paradigma cerească, deoarece creierul este în partea interioară, iar cochilia îl înconjoară din afară și nătângii o urmează pe aceasta [cochilia] și-și irosesc zilele în van, și nu merită să șadă cu regele în lucrarea sa, iar asta este ca în parabola nucii[12] [...] și iată regele în frumusețea lui[13], calea lor este

> să privească la creier, căci acesta le este partea, iar cochilia este în jur, partea fiilor Edomului, locuitori în Se‘ir, și acesta este motivul pentru care stă scris [*Facerea* 36.31] „Iată regii, care au domnit în țara Edomului, înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel”, căci coaja precedă fructul. Dar Cel Sfânt, binecuvântat fie El, are menirea de a face ca [în viitor] creierul să preceadă cochilia[14].

Avem aici o altă inversare: în timp ce, în primul fragment, ipoteza era că binele precedă răul – oarecum în trecut –, dar în realitate situația este inversă, acum inversarea se referă la ceea ce se va întâmpla în viitor, cum aflăm și dintr-o altă discuție din această carte:

> Cochilia lui Ișma’el a ieșit din Avraam […], iar din Ițhak a ieșit cochilia lui Isav[15]. Iar problema ieșirii cochiliilor din strămoșii cei sfinți este la fel ca precedența cojii față de fruct, căci este imposibil ca fructul [să iasă] fără precedența cojii[16] […], iar Iacov este fructul, dar e un secret în această chestiune: căci coaja are o priză la sfințenie în rădăcina ei, iar în rădăcina ei din cer aderă la sfințenie, și impuritatea constă în expansiunea ei [a cochiliei]. Dar în viitor ea se va întoarce aici și va fi purificată de sfântul cel drept care îndură […], Ițhak, […] ca Isav, care a ieșit din el, să cuprindă toate cojile[17].

Presupunerea că, în viitorul mesianic, cochiliile vor fi eliminate, existentă în multe tratate luriene, este abordată și de Horowitz, care susține că, în prezent, după diminuarea luminătorilor în cadrul procesului cosmogonic, domnesc

cochiliile, căci coaja precedă fructul, iar acesta a fost motivul păcatului lui Adam și al Evei, și motivul păcatului lui Cain, „așa cum l-am găsit într-un tratat al lui Luria, cu o adăugire în accepția mea”[18]. Vom reveni la un alt fragment din cartea lui Horowitz în Anexa 3, unde coexistența, poate chiar cooperarea dintre cele două va fi scoasă în relief. În orice caz, prezența Cabalei spaniole în cartea sa invalidează o istorie uniliniară a teoriilor despre rău în Cabala, căci ea arată că viziunile anterioare au eludat expunerile existente în Cabala safediană în această operă clasică a secolului al XVII-lea și, prin urmare, și la autorii evrei din secolul al XVIII-lea care au avut acces la cartea lui Horowitz.

Beșt și discipolii săi

Hasidismul de la mijlocul secolului al XVIII-lea, care a apărut în Europa de Est, este o mișcare de redeșteptare spirituală populară[19] care, *prima facie*, este destul de îndepărtată de tipul de complexitate manifestată prin speculații teosofice, care-i caracterizează pe cabaliștii safedieni, îndeosebi pe cei lurieni. Deși familiarizați cu numeroasele forme de Cabala, în special cu cea zoharică și cu cea safediană, maeștrii hasizi din secolul al XVIII-lea și-au extras o parte a cunoașterii lor din formele populare de literatură cabalistică – așa cum s-a subliniat în studiul lui Mendel Piekarz –, iar cartea lui Horowitz a fost indubitabil una dintre ele[20]. Astfel, acești maeștri au avut acces la înțelegerea naturală a cojii care precedă fructul, la cea metafizic-filosofică ce trata despre

steresis și existență și la cea metafizic-mitică ce vorbea despre precedența răului ceresc. Ca și alți cabaliști dinaintea lor, au încercat și ei să le armonizeze, deși nu întotdeauna.

În general, problemele legate de răul extern erau mult mai puțin evidente în cadrul preocupărilor lor imediate decât cele legate de răul intern. Totuși, se pare că urmele câtorva discuții cabalistice importante pe care le-am văzut mai sus se pot discerne într-o tradiție citată în numele fondatorului hasidismului, R. Israel Ba‘al Șem Tov (cca 1698-1760). Unul dintre principalii săi discipoli, R. Dov Baer, cunoscut ca Marele Maghid din Mezerici, își citează maestrul, după cum urmează:

> „Tot întâiul născut de parte bărbătească, ce se va naște din vitele tale cele mari și din vitele mărunte ale tale, să-l închini Domnului Dumnezeului tău.” [*Deuteronom* 15.19]. Beșt, binecuvântată să-i fie memoria, a spus: „Nimeni nu trebuie să-și facă griji cu privire la o emisie seminală din timpul nopții, care este impură, dacă a văzut-o [apărând] accidental, fără alt gând străin[21] și frământare [...], căci răul a ieșit din el și el a fost absolvit de moarte [...], deși el n-ar trebui să se îngrijoreze decât de faptul că gândirea lui n-a fost purificată. Dar când un gând rău va apărea, Doamne ferește, el trebuie să-l purifice prin elevarea sa să[-l] lege de Creator, binecuvântat fie El, căci acesta este [sensul lui] „Tot întâiul născut de parte bărbătească ce se va naște” – adică gândul rău, de vreme ce coaja precedă fructul, și tocmai de aceea se numește „întâiul născut de parte bărbătească ce se naște din vitele tale”, adică vizita gândului[22], care este partea bărbătească [...], așa încât tu vei fi cel care trimite influxul bun în lume prin legătura cu

Creatorul, binecuvântat fie El[23], ca să curețe binele de rău[24].

Ca multe alte exegeze omiletice ale unor scurte declarații evreiești clasice, interpretarea lui Beșt aici se ridică la o alegorizare totală, turnând materialul interpretat în termeni care nu au nimic de-a face cu sensul aparent al textului biblic. Potrivit acestei „interpretări”, important nu este păcatul vărsării seminței în van, considerat în principalele forme de Cabala un păcat foarte grav, ci gândul rău, care contaminează organul cognitiv ce-l leagă pe om de Dumnezeu, și anume gândirea umană. În consecință, acesta este păcatul major care trebuie să fie amendat. Astfel, întâiul născut este identificat în mod explicit cu „gândul rău”, dar aici el nu este efectul acestui gând, ca în cazul textelor zurvaniene – iar această legătură explicită cu prioritatea răului este exprimată prin dictonul „coaja precedă fructul”[25], o formulă care a fost analizată în capitolele anterioare. Asocierea dintre „gândul rău” și primul născut – care în ebraică este exprimat prin termenul *bekhor*, a cărui semnificație este și de prim născut uman – și recurgerea la expresia tocmai menționată „*qelippa* precedă fructul” arată că Beșt reinterpreta în termeni mai degrabă psihologici o constelație anterioară de termeni referitori la răul care precedă. În orice caz, interpretarea hasidică scoate discuțiile cabalistice din contextul lor teosofic originar, transferându-le într-o discuție despre procesul cognitiv uman, într-o manieră care amintește de interpretarea dată de Abraham Abulafia teosofiei, așa cum vom vedea detaliat în Anexa 2.

O viziune similară este exprimată altundeva, într-o discuție atribuită unuia dintre discipolii lui Beșt, mai sus menționatul

Mare Maghid, de către un discipol al său, R. Menahem Nahum din Cernobîl, care studiase mai înainte și cu Beșt. Rabinul din Cernobîl îi atribuie Marelui Maghid recurgerea la dictonul „coaja precedă fructul” pentru a întări viziunea negativă despre Isav, descris în mod explicit ca *sitra’ ’ahara’*, „latura rea”, și a cărui naștere a precedat-o pe cea a lui Iacov[26]. De fapt, potrivit unei alte afirmații a lui R. Menahem Nahum, aflăm, într-un bun exercițiu de exegeză hasidică, faptul că

> Iacov și Isav […] există în fiecare persoană, căci fiecare conține un amestec de bine și rău[27]. Binele se numește Iacov, iar răul Isav. […] binele trebuie să fie separat de rău, pentru a fi înălțat/înnobilat[28].

Acesta este un punct de vedere care amintește destul de mult de fragmentul lui Beșt citat mai sus, din cartea Marelui Maghid. Și celălalt discipol important care ne-a transmis multe dintre învățăturile lui Beșt, R. Iacov Yosef din Polonne, a recurs în repetate rânduri la aforismul „coaja precedă fructul”, pentru a descrie relația dintre cei drepți și cei răi, un subiect pe care-l îndrăgea foarte mult[29]. Un mai tânăr contemporan al Marelui Maghid, de asemenea discipol al lui Beșt, R. Pinehas din Koreț, utiliza dictonul „coaja precedă fructul” pentru a înțelege existența unor sate unde trăiesc oamenii necircumciși, situate la intrarea în orașe[30].

Astfel, este greu de minimalizat impactul gândirii cabalistice teosofice despre gândul rău la începutul hasidismului, chiar dacă interpretările oferite diferă uneori de sensul originar. Arbitrarul evident al acestei interpretări a

versetului biblic nu face decât să ateste forța teoriei potrivit căreia răul precedă binele.

Cum anume a apărut afinitatea dintre gândul rău, întâiul născut și coaja care a venit mai întâi (un simbol cabalistic capital pentru rău, așa cum am văzut în capitolul 3) în fragmentul lui Beșt nu este clar, ținând cont de faptul că ocurența categoriei de prim născut ca gând rău nu este atât de comună în sursele cabalistice. Iată de ce eu aș opta aici pentru un impact al concepțiilor lui R. Isaiah Horowitz, analizate mai sus. În orice caz, mult după apariția Cabalei, într-un tip de religiozitate diferită atât de formele zoroastriene, cât și de cele zurvaniene de religie, chestiunea relativă la prioritatea răului legată de un proces care are loc în gândirea cuiva este absolut evidentă[31].

Discuțiile prezentate în secțiunile precedente au avut impact asupra unuia dintre marii maeștri de la începutul hasidismului, R. Menahem Nahum din Cernobîl, pe care l-am menționat deja mai înainte. El recurge la principiul potrivit căruia

> este necesar ca *steresis* să preceadă existența, cum în cazul creației lumii a fost necesar ca *Tohu va-Vohu* să fie primul, și așa cum „El creează lumi și le distruge”, iar abia după aceea a avut loc existența lumilor[32].

Acest principiu a fost utilizat pentru a explica principiul hasidic de a avansa de la un grad la altul, și anume căderea în interesul ascensiunii, ceea ce înseamnă că cineva trebuie să cadă mai întâi pentru a se înălța, după aceea, la un nivel superior celui anterior[33]. Ceea ce vedem aici este o aplicație

interesantă a principiului metafizic la modul de dezvoltare spirituală a celui drept, *Țadiq*, care presupune că inferiorul trebuie să preceadă superiorul. Contrar ipotezei uniliniare a ascensiunii sufletului, care poate include eventual o cădere, aici căderea este considerată necesară și naturală, în interesul unei dezvoltări pozitive. Această abordare se repercutează într-o serie de alte discuții ale rabinului din Cernobîl, întotdeauna în așa fel încât un mod de viață este explicat prin precedența răului[34]. Desigur, el recurge și la utilizări mai clasice ale aforismului, atunci când are de explicat nașterea lui Isav înainte de Iacov, primul fiind descris de-a dreptul ca *sitra' 'a<u>h</u>ara'*[35]. Este absolut evident că-i era cunoscută afirmația „*steresis* precedă existența" nu numai din gura maestrului său, Marele Maghid, cum am văzut mai sus, ci și din „scrieri" anonime[36].

Aici, la fel ca în cazul lui Beșt și al Marelui Maghid, se discerne ușor un proces ce poate fi descris ca un mit care a devenit un *ethos*[37], într-un mod ce amintește de felul în care Martin Buber descria hasidismul ca mistică devenită *ethos*[38]. Totuși, istoria acestui aforism este chiar mai complexă, căci mitul a apărut din *logos*, unul aristotelic, tratând despre *steresis* și existență, și abia după aceea a fost pus în practică, ca o formă de *ethos*.

R. Nahman din Brațlav (1772-1810)

Strănepotul lui Beșt, R. Nahman din Brațlav, este indubitabil unul dintre cei mai originali gânditori din tabăra hasidică[39]. Și

el a recurs la imaginea cojii care precedă fructul, în repetate rânduri, în celebrele sale învățături, și la fel stau lucrurile și în scrierile discipolilor săi, unde această imagine revine frecvent. În numeroase cazuri, ea este legată de spargerea cochiliilor, o combinație între abordarea luriană și dicton[40]. Voi prezenta aici numai una dintre învățăturile lui, care trădează abordarea sa specială, dialectică, interpretarea acestui dicton într-o manieră originală:

> Fiecare ar trebui să se smulgă din imaginație și să se înalțe la intelect, iar când își urmează imaginația, aceasta este arbitrarul inimii, căci el urmează imaginația care [se află] în inima [sa]. Dar dacă părăsește arbitrarul inimii și își frânge inima[41], care este [ca] o piatră [...] și nu își urmează pasiunile imaginare, ci își urmează intelectul [...]. Aflați că în fiecare lume și în fiecare grad există acele gânduri imaginare [*dimiyonot*], iar ele sunt cojile care precedă fructul și înconjoară sfințenia [...], iar când o persoană este strămutată dintr-un grad în altul, este necesar să treacă prin acele gânduri imaginare ca să ajungă la sfințenie, iar imediat după ce se înalță la un grad, cochiliile de la acel grad se trezesc și o înconjoară, iar ea trebuie să le subjuge și să le spargă și să purifice acel loc de cochilii[42].

R. Nahman combină polaritatea filosofică a imaginației și intelectului cu polaritatea cochiliilor și sfințeniei, și presupune posibilitatea de a avansa de la un pas la altul prin distrugerea, de fiecare dată, a cochiliei anterioare[43]. Acest proces a primit forma unei rugăciuni în cercul său, o rugăciune în care lui Dumnezeu i se cere să-l ajute pe cel aflat în ascensiune să-și

învingă cochiliile pe care le întâlnește de fiecare dată când se înalță la un nou grad[44]. Este plauzibil, prin urmare, ca sfințenia unui anumit grad să devină o cochilie a gradului superior, urcând astfel până la infinit, o mișcare dialectică cunoscută și din alte exemple în gândirea lui R. Nahman[45]. În consecință, cochilia devine o descriere relativă a inferiorului care înglobează entitatea superioară, iar distincția ontologică dintre cochilie și sfințenie este estompată. În orice caz, pentru acest autor hasidic cochilia există cel mai probabil și în spațiul divin, așa cum aflăm și din cartea lui R. Nathan Sternhartz din Nemirov *Liqqutei Halakhot*, un text care se ocupă de performanțele rituale, în care găsim o abordare mult mai metafizică. El rezumă viziunea lui Luria din *‘Eț Hayyim* despre retragere și rădăcinile judecății recurgând la termenii *pesolet* („reziduuri”), *sigim*, *din* („judecată”) și cochilii, și afirmă că întotdeauna toate lucrurile apar înveșmântate în reziduuri și cochilii, acesta fiind motivul necesității de a le purifica[46]. În principiu, precedența cochiliei este legată de conceptul de retragere, de parcă cele două ar fi aproape identice:

> Domnia idolatră precedă domnia noastră [...] așa cum, în facerea lumii, la început este întunericul care se transformă [apoi] în lumină, căci creația lumii rezidă în acest aspect: că retragerea, care este chintesența întregului spațiu, a precedat întreaga lume. Iar de aici rezultă că întunericul precedă lumina, așa cum coaja precedă fructul[47].

Aici constelația de idei a lui Luria se regăsește într-o manieră foarte clară. Astfel, mai mult decât în Cabala lui

Luria, legătura dintre metafizica răului și comportamentul uman destinat să o repare este directă.

Câțiva maeștri hasidici de mai târziu

Recurența principiului precedenței răului în scrierile primilor maeștri hasidici a generat numeroase discuții, pe care le găsim într-o serie de scrieri hasidice de mai târziu. Doar câteva înțelegeri inovatoare ale principiului de care ne ocupăm aici pot fi identificate în prolifica literatură hasidică ce începe de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, iar în continuare voi prezenta numai câteva mostre de tratări hasidice.

În *'Or ha-Me'ir*, o carte a discipolului lui R. Dov Baer din Mezerici, R. Zeev Wolf din Jitomir, găsim următoarea omilie:

> Este cunoscut deja faptul că scopul creației este numai spre binele lui Israel, pentru ca El să poată primi încântare și plăcere suplimentară din partea lui Israel, „poporul său apropiat”, când ei resping răul și aleg binele. Și în orice caz este necesar să existe aspectul răului în lume, limita răutății *vis-à-vis* de limita sfințeniei, astfel încât perfecțiunea și bunătatea lui Israel să se distingă [una de alta], acesta fiind motivul pentru care Iacov și Isav au fost gemeni în „pântecele plin”, [tocmai] din acest motiv. Căci într-adevăr, așa cum Iacov este necesar pentru lume, spre binele căreia există esența lumii, la fel era nevoie [și] de Isav, pentru ca el [Iacov] să se poată confrunta cu el [Isav]. Însă esența voinței și dorința a fost Iacov, care s-a înălțat în gândirea primordială [*maẖașava qeduma*], iar fratele său

> Isav alături de el[48], adică alături de Iacov; este necesar a crea și coaja fructului, care este Isav, astfel încât, prin intermediul lui Isav, El va primi plăcere de la Iacov […], căci esența cultului omului în această lume terestră este distingerea binelui din rău, adică aspectul binelui existent în Isav, iar acesta provoacă iubirea Celui Sfânt, binecuvântat fie El, pentru Iacov[49].

Ceea ce mi se pare remarcabil în acest fragment este ipoteza că atât Iacov, cât și Isav au ieșit din gândirea primordială a lui Dumnezeu și că răul este necesar pentru provocarea unei alegeri, care va fi plăcută lui Dumnezeu. Afinitatea dintre gândirea primordială și rău – unul foarte atenuat – amintește, prin urmare, de textele cabalistice pe care le-am analizat în capitolul 1 de mai sus, în timp ce conceptul de rău necesar pentru perfecțiune se găsește într-o serie de texte cabalistice, așa cum am văzut în capitolul anterior.

În sinteza – destul de neglijată – de hasidism și Cabala a lui R. Ițhak Aizik ha-Kohen din Koreț, un alt discipol al Marelui Maghid care se cufundase în literatura cabalistică, citim despre Cain că a fost ca o coajă care proteja sau păzea fructul care era Abel, o viziune existentă deja în *ha-Șelah*[50]. Altundeva, același autor vorbește despre *steresis* și inovație, ca necesare și bune amândouă[51]. În numele celebrului – deși nenumitului – înțelept al generației sale, el estimează că *steresis* stă între două momente de generare[52].

O altă reverberație a dictonului o găsim la rabinul Haim Tirer din Cernăuți, un maestru hasidic de la începutul secolului al XIX-lea și un personaj foarte erudit și prolific[53]. În

influenta sa carte *Be’er Mayyim Hayyim*, el recurge la dictonul despre coajă și fruct pentru a înțelege relația dintre Isav și Iacov[54] sau semnificația statutului de prim născut[55].

În cuprinzătoarea enciclopedie a subiectelor cabalistice compilată de autorul hasidic R. Iacov Țevi Ialiș (1778-1825) găsim o fascinantă discuție care ne permite să înțelegem mai mult decât o singură interpretare a aforismului:

> Secretul băii [rituale] este acela de a ajunge la neant, căci înainte de creație nu era decât apă, iar când cineva dispare în apă el ajunge la neant [...]. Tot ceea ce trebuie să ajungă la o nouă dimensiune trebuie să ajungă la neant, și așa stau lucrurile [în privința] oricărui lucru din lume, că *steresis* precedă existența și orice sământă ce este semănată, înainte de a crește, este necesar să piară și ea se va risipi în totalitate și va ajunge neant, iar apoi va primi existență din neant, iar acesta este secretul [imersiunii într-]o baie[56].

Teoria aristotelică despre *steresis*, adică despre privațiunea de o anumită formă de materie ca necesară pentru primirea unei noi forme, este combinată aici cu celebra parabolă despre pieirea seminței semănate[57], pentru a da un nou sens băii rituale, care presupune necesitatea unei imersiuni totale. Ritualul, care era foarte important în ochii lui Beșt[58], este înțeles aici ca prilej de reînnoire spirituală, iar persoana care îl îndeplinește își asumă o anumită formă de moarte metaforică inițială, pentru a fi capabilă să primească apoi o nouă formă de existență.

Într-adevăr, Ialiș descrie altundeva apa ca pe un mijloc de ajungere la neant, care este identificat cu prima *sefiră*, *Keter*[59].

Lepădarea de sine ca parte a unei reînnoiri este bine cunoscută în literatura mistică, unde reînnoirea este descrisă ca o a doua naștere. Totuși aici experiența primirii unei existențe din neant, fiind legată de conceptul de precedență a neantului, poate indica nu numai ascensiunea la cea mai înaltă *sefiră* și la ipostatica *steresis*; ea poate explica și posibila geneză a unuia dintre cele mai prețuite concepte în hasidism: instrucțiunea de a anihila existența pentru a atinge neantul în cadrul unui model mai larg, pe care eu am propus să-l numim mistico-magic, un model a cărui ultimă fază este întoarcerea din neant sub o formă îmbogățită și mai puternică[60]. Prima lui fază este adesea descrisă în sursele hasidice ca incluzând renunțarea la existență, *bittul ha-Ieș*, prin atingerea sau aderarea la *Nihil*, desemnat în cele mai multe cazuri ca *’Ayin*, și numai după aceea misticul revine la lumea sa, ca unul care există, *Ieș*[61]. Deși este absolut evident că simbolismul cabalistic al lui *Ieș* și *’Ayin* a avut influență asupra maeștrilor hasidici, eu presupun că și conotația filosofică a *steresis*-ului care precedă ființa este încă evidentă, de vreme ce există ipoteza că o anihilare inițială este necesară pentru a atrage existența din domeniul celest cel mai înalt, așa cum am văzut în fragmentul din enciclopedia lui Ialiș tradus mai sus. Dacă Ialiș a fost sau nu primul care a legat conceptele aristotelice ipostatice de teoria lepădării mistice este o chestiune interesantă pentru înțelegerea apariției misticii hasidice. El a fost, fără îndoială, unul dintre cei mai erudiți autori în materie de Cabala din tabăra hasidică și putea să facă de la sine legătura între cele două categorii. Totuși, era departe de a fi un gânditor inovator. Este plauzibil, după părerea mea – iar punctul de vedere al lui R. Ițhak Aizik ha-Kohen din Koreț,

care și-a scris cartea mult mai devreme, trimite în această direcție –, ca el să fi moștenit cadrul discuției din fragmentul de mai sus din surse anterioare, unde conceptele aristotelice erau deja puse în serviciul nu doar al metafizicii, ci și al misticii hasidice, care emula în același timp cu idealul intrării în divinitate și revenirea dintr-o întâlnire atât de anihilantă.

R. Aaron Horowitz ha-Levi din Staroselie

Una dintre cele mai interesante recurgeri la conceptul de rău care precedă, de totalitate și perfectibilitate, există la un maestru hasidic activ în prima treime a secolului al XIX-lea, în cadrul școlii hasidice cunoscute ca Habad[62]. Un discipol apropiat al fondatorului acestei forme de hasidism, R. Șneur Zalman din Liadi, R. Aaron Horowitz ha-Levi din Staroselie, a dezvoltat concepția că răul este necesar pentru împlinirea revelării perfecțiunii divine. Această viziune, așa cum este prezentată în tratatele sale *‘Avodat ha-Levi* și *Ṣa‘ar ha-Yiẖud ve-ha-’Emunah*, a fost analizată în detaliu de Rachel Elior[63], iar aici voi încerca să expun succint punctele sale de vedere și să urmăresc sursa sa cabalistică. Autoarea a rezumat modul său de abordare a răului în trei puncte, pe care le voi prezenta aici, deși într-o ordine ușor diferită:

a) Puterea răului este cuprinsă în esența divină, iar natura ei specifică este înțeleasă numai de destinatarii ei, după dezvăluirea lor.

b) Spargerea vaselor este evenimentul care constituie momentul de cotitură, când puterea divină ia o formă

oarecum materială și devine binele transformat în rău.

c) Răul este creația lui Dumnezeu, care Și-a inventat contrariul ca lume materială, pentru a revela esența Sa, căci orice revelație vine din opusul ei[64].

Creația este deci necesară pentru a genera contrariul spiritualului, un eveniment care va permite recunoașterea deplină a perfecțiunii divine într-un domeniu care este limitat, material, și care conține răul. Aceasta înseamnă că înaintea creației divine perfecțiunea nu este perceptibilă ca atare și că numai prin procesul de creație, care produce opusul ei, perfecțiunea este recognoscibilă, iar eu aș adăuga și: desăvârșită. Putem să-l descriem astfel pe R. Aaron ca fiind preocupat de un proces de perfectibilitate a divinității, care implică apariția unor situații noi în lumea extradivină. „Din deficiență – spune el – se revelează perfecțiunea."[65] Acesta este contextul în care R. Aaron recurge la imaginea cojii care precedă fructul[66].

Însă, dincolo de aspectul cognitiv al scoaterii în relief a perfecțiunii divine prin preexistența răului, o problemă centrală în viziunea lui R. Aaron, ca și în numeroase scrieri hasidice în general, este transformarea răului în bine prin cultul îndeplinit de om și provocarea, în acest fel, a revenirii sale la sursă, precum și uniunea tuturor lumilor cu divinitatea[67]. Aici participarea umană în chip de agent activ în provocarea întoarcerii este esențială pentru desăvârșirea perfecțiunii divine supreme, și nu vine numai din dorința de a face o lume mai bună[68]. Întoarcerea la sursa divină constituie momentul uniunii contrariilor, iar maestrul hasidic recurge în

mod explicit la expresia combinării contrariilor într-o entitate unică[69].

După părerea mea, unele aspecte importante ale acestei fascinante teorii există deja în fragmentul din cartea lui R. Meir ibn Gabbai *Derekh ’Emunah* care a fost analizat mai sus, în capitolul 4, „R. Meir ben Ezekiel ibn Gabbai: coaja precedă fructul”. După cum se vedea acolo, existența răului și a materialității sunt înțelese ca necesare întru revelarea perfecțiunii divine. Trebuie subliniat faptul că, în ambele cazuri, detaliile creaturilor sunt considerate a fi importante. Deși Ibn Gabbai subliniază în repetate rânduri perfecțiunea creației, el o consideră totuși ca fiind necesară pentru revelarea slavei divine, într-o manieră care amintește întru totul de R. Aaron ha-Levi. Permiteți-mi să prezint un fragment care mi se pare deosebit de pertinent pentru o comparație cu R. Aaron ha-Levi, unde Ibn Gabbai scrie:

> necesitatea emanației[70]: ea este necesară pentru a revela Slava Sa și Divinitatea Sa, iar asta înseamnă pentru emendarea [*tiqquno*] ei și pentru a arăta că El este într-o unitate armonioasă și absolută, că El și numele Său sunt una[71].

Important este că, și la R. Aaron, și în contextul fragmentului lui Ibn Gabbai, revelația prin creație este legată de rolul Torei și de cult[72]. În orice caz, în una dintre formulările sale, R. Aaron descrie perfecțiunea ca integrare a contrariilor, iar în acest context răul este menționat și el ca integrat, precum și viziunea lui Dumnezeu ca „desăvârșire a toate”[73].

Un maestru hasidic de mai târziu

O formulare fascinantă a principiului filosofic în termenii binelui și răului se găsește, chiar la sfârșitul secolului al XIX-lea, într-o carte a uneia dintre cele mai proeminente figuri hasidice, R. Țadok ha-Kohen din Liublin:

> Noi învățăm despre creația lumii că în fiecare lucru din lume noaptea precedă ziua […], căci în orice lucru privațiunea precedă existența [*Miheia* 7.8] „[dacă eu cad, mă scol,] iar când stau în întuneric, Domnul este lumina mea”, fiindcă toată viața unei persoane este compusă din timp, întuneric și lumină, zi și noapte, și astfel ea revine ciclic, dar întunericul precedă, căci coaja precedă fructul[74].

Scris chiar la sfârșitul secolului al XIX-lea, fragmentul dovedește vitalitatea teoriei care situa răul înaintea binelui, deopotrivă pentru o înțelegere cosmologică și mistică a Bibliei.

Observații finale

Literatura hasidică, ce se compune din câteva mii de tratate, era mai puțin interesată de problemele răului, în pofida recurenței aforismului cunoscut de multe zeci de ori. Pe baza unui mod de a gândi al lui R. Israel Ba‘al Șem Tov în care se promova o gândire imanentistă, numeroși maeștri hasidici și-au imaginat realitatea ca fundamental bună, iar răul ca nimic mai mult decât o iluzie. Mai puțin preocupați de procesele

teosofice decât erau cabaliștii, chestiunile răului primordial au fost mai puțin evidente în scrierile lor, iar prezența unor motive care tratau această chestiune există mai cu seamă la acei maeștri hasidici al căror interes pentru teosofie era mai mare. Nici abordarea foarte optimistă a hasidismului, care pune accentul pe o viziune luminoasă despre lume ce include posibilitatea transformării răului în bine mult mai mult decât a separării lui de scântei, nu prea permite un rol semnificativ al răului *per se*, căci hasidismul era preocupat de o viziune a răului convertibil.

Note

1. Despre sursele luriene ale acestei cărți, vezi Elliot R. Wolfson, „Influența lui Luria asupra cărții *Șelah*", în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 423-447; și Avivi, *Kabbalat ha-ʼAri*, pp. 468-487.
2. Vezi Rași despre *Facerea* 25.26.
3. *Ha-Shelah*, II, f. 109a. O discuție paralelă găsim în *ibidem*, II, f. 40ab. Pentru mai multe informații despre acest text, vezi *infra*, Anexa 3.
4. *Ibidem*, II, f. 40b-41a.
5. Acest tip de referință nu se pretează ușor la răspunsurile relative scurte ale lui Alcastiel și, date fiind diferențele dintre acestea și versiunea fragmentului citat, presupun că Horowitz a avut la dispoziție o altă carte cabalistică, pe care n-o pot identifica momentan, dar care reflectă concepțiile lui Alcastiel.

6. *Qina’ di-mes’abuta’*. Această expresie aramaică apare într-un context similar la Alcastiel – vezi *supra*, cap. 2, n. 112; și în *‘Avodat ha-Qodesh*, IV:14, f. 123c. Vezi și Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 7, p. 54; și Vital, *Sefer ha-Liqqutim*, p. 283.

7. Vezi R. David ibn Avi Zimra, *Migdal David*, f. 82c-82d. Aceasta pare să implice și o altă discuție existentă *ibidem*, f. 52b, în legătură cu picăturile materialului seminal al lui Iosif, care sunt descrise ca scântei și ca transmigrând în cei zece martiri, adică în cele zece figuri rabinice care au trăit în același timp. Despre punctele de vedere ale acestui cabalist cu privire la transmigrație, vezi Melilah Hellner-Eshed, „Doctrina metempsihozei în scrierile lui R. David ibn Avi Zimra”, *Pe‘amim*, 43 (1990), pp. 15-63 (ebraică). Vezi și R. Șlomo ha-Levi Alkabeț, *Berit ha-Levi*, f. 42b.

8. *Ha-Shelah*, I, f. 33b-34a. Pentru conexiunea dintre viziunea midrașică despre cele o mie de generații care vor trece până la revelația Torei, constituite din cele 974 dinaintea facerii lumii și cele 24 de după, pe de o parte, și precedența răului, pe de alta, vezi deja viziunea lui R. Azriel din Gerona, analizată

supra, în capitolul 3. Se pare că avem aici, cel puțin implicit, o viziune despre cele două decade, cea pozitivă și cea negativă, așa cum am văzut-o mai sus, în cap. 2 pe lângă nota 132, într-un text lurian, în cazul citatului din R. Iacov Hayyim Țemah.

9. Cap. 2, „Câteva decadologii cabalistice ale răului și binelui”.

10. Vezi *supra*, cap. 2, n. 119.

11. *Ha-Shelah*, II, f. 36b-37a.

12. Nuca este un simbol pentru lumea celestă, a cărei parte exterioară este concepută ca fiind rea, iar cea interioară –

bună. Vezi *supra*, cap. 5, n. 10.

13. Această expresie provine din literatura Heikhalot.

14. *Ha-Shelah*, I, f. 163b. Despre intenționalitatea divină în legătură cu răul în Cabala luriană, vezi *supra*, cap. 5, „Intenționalitatea divină și crearea răului”.

15. Vezi și *ha-Shelah*, III, f. 34a.

16. Această viziune cu privire la consangvinitatea dintre bine și rău, care apar împreună, se inspiră dintr-o discuție existentă în Poarta I din *Sefer ha-Yașar*, atribuită lui R. Tam, dar scrisă de fapt în secolul al XIII-lea în Spania. Vezi ed. Eshkol (Ierusalim, 1967), p. 8; și *supra*, cap. 4, n. 146. Vezi și *ha-Shelah*, I, f. 140b, III, f. 41b.

17. *Ha-Shelah*, III, f. 40b.

18. *Ibidem*, III, f. 9b.

19. Pentru cele mai importante monografii, vezi Martin Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, ed. și trad. de Maurice Freedman, introducere de David B. Burrell (Atlantic Highlands, 1988), îndeosebi pp. 79-80, 100-103; și *Hasidism and Modern Man*, ed. și trad. de Maurice Friedman (Harper Torchbooks, New York, 1958); precum și colecția adusă la zi a studiilor lui Gershom Scholem despre hasidism, *ha-Shalav ha-’Aharon*, ed. D. Assaf, E. Liebes (‘Am ‘Oved și Magnes Press, Ierusalim, 2009) (ebraică); Rivka Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, trad. de J. Chipman (Magnes Press, Ierusalim, Princeton University Press, Princeton, 1993); Tsippi Kauffman, *Cunoaște-L pe toate căile tale. Conceptul de Dumnezeu și Avodah be-Gașmiyut în etapele timpurii ale hasidismului* (Bar Ilan University Press,

Ramat Gan, 2009) (ebraică); sau Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*.

20. Mendel Piekarz, *Începutul hasidismului. Tendințe ideologice în literatura Deruș și Musar* (Mosad Bialik, Ierusalim, 1978) (ebraică). Vezi și Zeev Gries, *Sifrut ha-hanhagot* (Mossad Bialik, Ierusaleim, 1989); Bracha Sack, „Teoria etică a lui R. Moshé Cordovero. Câteva observații", în M. Idel, D. Diamant și S. Rosenberg (eds.), *Omagiu lui Sara. Studii de filosofie și Cabala dedicate profesorului Sara O. Heller Wilensky* (Magnes Press, Ierusalim, 1994), p. 178, n. 59 (ebraică), și M. Idel, „On Rabbi Zvi Hirsch Koidanover's *Sefer Qav ha-Yashar*", în Karl E. Grözinger (ed.), *Judische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1997), pp. 123-133.

21. *Maẖașava zara*, un termen foarte comun la începutul hasidismului. Vezi M. Idel, „Rugăciune, extaz și gânduri străine în universul religios al lui Beșt", în D. Assaf și A. Rapoport-Albert (eds.), *Vechiul să facă loc noului. Studii de istorie socială și culturală a evreimii est-europene, în onoarea lui Immanuel Etkes*, volumul I: *Hasidismul și mișcarea Musar* (The Zalman Shazar Center, Ierusalim, 2009), pp. 57-120 (ebraică). Totuși, sursele sale sunt diferite de „gândul rău". Trecerea de la gândul străin de aici la gândul rău imediat următor arată, după părerea mea, că acea sursă ipotetică ce l-a inspirat pe Beșt și i-a format această viziune includea expresia „gândul rău".

22. Joc de cuvinte pornind de la *Baqar*, „cuptor", *Biqqur*, „vizită" sau „critică".

23. Provocarea coborârii influxului în această lume după aderarea la Dumnezeu este un exemplu interesant a ceea ce eu numesc modelul mistico-magic, existent în Cabala și chiar mai mult în hasidism, inclusiv în tradiția pusă în seama lui Beșt. Vezi Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, pp. 95-148; iar pentru unele exemple legate de Beșt, din multe altele, vezi *idem*, „Beșt ca profet și magician talismanic", în Avidov Lipsker, Rella Kushelevsky (eds.), *Studies in Jewish Narrative: Ma'aseh Sippur, Presented to Yoav Elstein* (Bar Ilan University Press, Ramat Gan, 2006), pp. 122-133 (ebraică).

24. *Maggid Devarav le-Ya'aqov*, ed. Schatz-Uffenheimer, pp. 256-257.

25. Interpretarea acestei declarații de către editor (*ibidem*) ignoră principalul subiect al discuției, și anume natura răului, și interpretează dictonul într-un mod mai neutru, ca referire la secundarul care precedă primarul.

26. R. Menahem Nahum din Cernobîl, *Me'or 'Einayyim*, p. 270. Despre acest maestru, vezi Arthur Green, *Menahem Nahum of Chernobyl, Upright Practices, The Light of the Eyes* (Paulist Press, New York, 1982), pp. 1-27; iar pentru mai multe informații despre concepțiile sale, vezi imediat mai jos.

27. Nu e nevoie să mai spun: conceptul de amestec amintește de discuțiile zoroastriene și maniheiste ale acestei teme. Vezi, de exemplu, Shaked, *Dualism in Transformation*, p. 69. Vezi și *infra*, n. 29.

28. Green, *Menahem Nahum of Chernobyl*, p. 175. Vezi și *ibidem*, p. 196.

29. *Toledot Ya‘akov Yosef* (Koretz, 1780), f. 80a, 101a, 135a, 199bc, vezi și interesanta discuție din cartea sa *Ben Porat Yosef* (Koretz, 1781), f. 13a, unde aforismul apare împreună cu ipoteza amestecului de bine și rău. În acest context, R. Iacov Yosef mizează pe dublul sens al lui *‘erev*, care înseamnă „seara care precedă dimineața”, și este aceeași rădăcină ca pentru „amestec”. Vezi și *supra*, n. 27.

30. *Imrei Pinhas*, ed. Y. Sh. Frenkel (Benei Beraq, 2003), p. 195, nr. 569.

31. Vezi și *infra*, Anexa 2.

32. *Me’or ‘Einayyim,* p. 215.

33. Vezi și *ibidem*, p. 171.

34. *Ibidem*, pp. 18, 104.

35. *Ibidem*, p. 270. Vezi și R. Dov Baer din Liady, *Be’urei ha-Zohar* (New York, 1956), p. 234.

36. *Cf. Me’or ‘Einayyim*, p. 196.

37. Vezi Zeev Gries, „De la mit la ethos. O schiță a imaginii lui R. Abraham din Kalisk”, în S. Ettinger (ed.), *Ummah ve-Toldoteiha* (Merkaz Shazar, Ierusalim, 1984), vol. II, pp. 117-146 (ebraică).

38. Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, pp. 198-199: „mistica a devenit ethos”, în timp ce Scholem, *Major Trends*, p. 342, prezintă această viziune de parcă Buber ar fi scris „cabalismul a devenit ethos”. Vezi și Moshe Rosman, *The Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba‘al Shem Tov* (California University Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1996), p. 39.

39. Despre această figură de seamă, vezi, de exemplu, Joseph Weiss, *Studii despre hasidismul din Brațlav*, ed. M. Piecarz (Mosad Bialik, Ierusalim, 1975) (ebraică); Arthur Green,

Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav (Jewish Lights Publishing, 1992); Zvi Mark, *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*, trad. de Y.D. Shulman (Continuum, Londra, New York, 2009); *idem*, *Revelație și rectificare.*

40. Vezi, de exemplu, *Liqqutei Moharan*, I, nr. 36 (Benei Beraq, 1972), f. 50b, care va fi analizat în Anexa 4.

41. Inima frântă este considerată în scrierile lui R. Nahman ca inima perfectă.

42. *Liqqutei Moharan*, I, nr. 25, f. 37cd. Despre sursele anterioare ale unei astfel de concepții, vezi Altmann, „Motif of the Shells”, p. 117; și Wolfson, „Light through Darkness”, p. 83.

43. Pentru diversele concepte de imaginație în gândirea lui R. Nahman, vezi diferitele abordări ale lui Green, *Tormented Master*, pp. 341-342; și Mark, *Mysticism and Madness*, pp. 1-12, 22-24, 178-183.

44. R. Nathan Sternhartz, *Liqqutei Tefilot* (Even Shetiyyah, Beitar Elit, 2009), I. nr. 25, pp. 185-190. Despre acest personaj, care a fost foarte apropiat de R. Nahman, vezi Weiss, *Studii despre hasidismul din Brațlav*, pp. 66-83.

45. Vezi Weiss, *ibidem*, pp. 109-149.

46. *Sefer Liqqutei Halakhot*, hilkhot Arelah, 4 (Ierusalim, 1984), vol. 5, f. 168ab.

47. *Ibidem*, f. 168d. Vezi și *supra*, n. 29.

48. Adică, din cauza dorinței de a-l avea creat pe Iacov, a fost necesar să aibă și opusul său.

49. *’ Or ha-Me’ir*, f. 21b. O omilie absolut similară există altundeva în aceeași carte, f. 283cd, unde formula „coaja

precedă fructul” apare literal. Sintagma „gândirea primordială” există în numeroase surse anterioare cabalistice, șabatiene și hasidice. Vezi *supra*, cap. 4, n. 88, de exemplu, Wirszubski, *Între rânduri*, pp. 212-214; Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, p. 307, n. 57; și îndeosebi textul hasidic discutat în Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 381-382, care tratează despre creație și *Tohu va-Bohu.*

50. *Berit Kehunat ‘Olam* (Lemberg, 1796), f. 1b.

51. *Ibidem*, f. 12b.

52. *Ibidem*, f. 14d.

53. Despre acest autor, vezi Ron Wacks, *The Secret of Unity: Unifications in the Kabbalistic and Hasidic Thought of R. Hayyim ben Solomon of Czernowitz* (Cherub Press, Los Angeles, 2006).

54. *Be’er Maim Hayyim* (NP, ND), II, f. 29c.

55. *Ibidem*, II, f. 22d.

56. *Qehilat Ya‘aqov* (Ierusalim, 1971), III, f. 9a.

57. Vezi R. Yehuda ha-Levi, *Kuzari*, 4:23. Această temă apare deja într-un mod foarte explicit în cartea Marelui Maghid *Maggid Devarav le-Ya‘aqov*, ed. Schatz-Uffenheimer, p. 134. Despre dezvoltarea acestei teme în sursele evreiești, vezi Dov Sdan, *„Hittah she-Niqberah*”, în *Proceedings of the Israeli Academy for Sciences and Humanities* (Ierusalim, 1963), pp. 1-21; Morton Smith, „Transformation by Burial (I Cor. 15.35-49; Rom 6.3-5 and 8.9-11)”, *Eranos Jahrbuch* 52 (1983), pp. 87-112; Scholem, *Major Trends*, pp. 268, 412, n. 72; Idel, *Kabbalah & Eros*, p. 165. Despre legătura dintre tema înmormântării și renaștere, și răul care conduce la perfecțiune, vezi Leibniz, *Teodiceea*, § 23.

58. Vezi Menahem Kallus, „The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice of Lurianic *Kavvanot* in Light of his Comments on the *Siddur Rashkov*”, *Kabbalah*, vol. 2 (1997), pp. 158-165, dar explicația oferită acolo rațiunii ritualului băii diferă de cea dată de Ialiș. Vezi recent și Tsippi Kauffman, „Imersiunea rituală la începutul hasidismului”, *Tarbiz*, LXXX, 3 (2012), pp. 409-425 (ebraică), a cărei analiză confirmă mult din conținutul fragmentului lui Ialiș. În ce măsură putem afla din fragmentul lui Ialiș ceva despre aspectul non-lurian al acestui ritual de la începutul hasidismului, sper să pot răspunde detaliat în altă parte. Vezi, pe moment, fragmentul atribuit lui Beșt, pe care l-am invocat deja, din secolul al XVIII-lea, în D. Assaf, E. Liebes (eds.), *Ultima fază. Eseuri despre hasidism de Gershom Scholem* (Am Oved, Maness, Ierusalim, 2008), pp. 264-265 (ebraică). Pentru simbolismul apei ca legat de reintegrare, moarte și renaștere, vezi Eliade, *Images & Symbols*, pp. 151-160.

59. *Qehilat Ya‘aqov*, II, f. 29c.

60. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, pp. 103-145.

61. *Ibidem*, pp. 107-111. Pentru ipoteza că schimbarea se întemeiază pe intrarea momentană în sfera lui *’ayin*, vezi, de exemplu, R. Dov Baer din Mezerici, *Maggid Devarav le-Ya‘aqov*, ed. Schatz-Uffenheimer, pp. 83-84, 91. Ipoteza mea este că acei maeștri hasidici fuseseră influențați și de *Comentariul la Sefer Yetzirà* al lui R. Yosef ben Ṣalom Aṣkenazi, care era disponibil în formă tipărită și citat de multe ori, îndeosebi de R. Levi Iṭhak din Berdicev și de fiul său. Vezi *supra*, cap. 3, „R. Yosef ben Ṣalom Aṣkenazi și R. Yehuda Hayyat”.

62. Vezi Elior, *The Paradoxical Ascent to God.*
63. Vezi Elior, *The Theory of Divinity*, îndeosebi pp. 244-288; iar într-o formă mai scurtă în *idem*, *The Paradoxical Ascent to God*, pp. 201-222.
64. Elior, *The Theory of Divinity*, pp. 246-247; și într-o formă ușor diferită, în *idem*, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 202.
65. Elior, *The Theory of Divinity*, p. 247.
66. *Ibidem*, pp. 257-260.
67. *Ibidem*, p. 247.
68. *Ibidem*, p. 249.
69. *Ibidem*, p. 254.
70. Traduc diversele forme ale rădăcinii *KRH*, într-un mod care prinde mai bine sensul presupunând că Ibn Gabbai, urmându-l pe R. Azriel, vorbește despre *necesitate*, și anume necesitatea emanației pentru revelarea armoniei divine, adică a unității între contrarii, și nu despre *compulsie*, care este sensul mai literal.
71. *Derekh ’Emunah*, p. 68. După părerea mea, această viziune a avut un impact asupra discipolului lui R. Nahman din Brațlav, R. Nathan Sternhartz, deși el nu vorbește în mod specific despre rău ca fiind necesar pentru autorevelarea divină. Vezi *Liqqutei Halakhot*, ’Orah Hayyim, Purim, III:5.
72. Vezi *Derekh ’Emunah*, p. 55; și Elior, *The Theory of Divinity*, îndeosebi p. 248.
73. Elior, *The Paradoxical Ascent to God*, pp. 203-205.
74. *Tzideqat ha-Tzaddiq ha-Shalem* (Ierusalim, 1987), p. 22, nr. 11.

Observații finale

Chestiunea surselor viziunilor cabalistice despre rău

De-a lungul capitolelor acestei cărți, am încercat să mă concentrez asupra a ceea ce am numit răul primordial, adică răul care precedă binele în cadrul teogoniei primordiale – adică al autogenezei divine –, uneori și în cadrul evenimentelor cosmogonice primordiale, în principalele surse mistice evreiești. Principala mea abordare a constat în a indica interacțiunea unor serii de idei existente în surse ce provin din cultura neevreiască, mai cu seamă din surse antice zoroastriene și grecești și din reverberațiile lor în Antichitatea târzie și Evul Mediu, care au fost prezentate ca interpretări ale unei serii de texte evreiești, biblice și postbiblice. În ce măsură aceste texte din urmă au contribuit la emergența discuțiilor de mai sus ca niște rampe de lansare speculative, iar nu doar ca texte doveditoare, poate constitui un subiect de dezbatere ce nu poate primi un răspuns simplu, iar eu sunt departe de a fi convins că există un singur răspuns plauzibil la toate. Totuși, dincolo de chestiunea genezei acestor discuții, la fel de important este să se înțeleagă rolul jucat de acele discuții în economia generală a iudaismului și, în mod particular, a

literaturilor cabalistice. Detectarea surselor nu înseamnă nici măcar un început de înțelegere a rolului jucat de o anumită idee. Istoria efectului ei, *die Wirkungsgeschichte*, este o chestiune cu totul diferită, iar în capitolele de mai înainte n-am încercat să analizez sisteme de ansamblu, unica analiză care ar fi putut facilita un răspuns la impactul mai larg al problemelor abordate mai sus, dincolo de fragmentele pe care am ales să le analizez.

Răspunsurile oferite la aceste două chestiuni în cercetarea de specialitate sunt relativ clare: principala sursă a teoriei răului este de origine gnostică și, în consecință, există o tendință dualistă în Cabala, pe de o parte, iar rolul jucat de discuțiile despre rău era considerat a fi foarte semnificativ, pe de altă parte. Permiteți-mi să încep prin a trece în revistă aceste răspunsuri în cercetarea domeniului. La începutul carierei sale, Scholem a formulat abordarea care va rămâne un consens pentru multe decenii în acest domeniu:

> Concepția că răul și puterile întunecate, stângi, au fost emanate printr-o emanație specială independentă este străveche, iar rădăcinile ei se află cu certitudine în sistemele dualiste iraniene, de unde au continuat în mișcarea gnostică. Întocmai cum există arhangheli care guvernează lumile bune, la fel există arhangheli statorniciți peste lumile răului. Firește, o asemenea doctrină și-a modificat în mod necesar caracterul dualist extrem atunci când a pătruns în cercurile evreiești[1].

În termeni care reiau aproape literal punctul de vedere al lui Scholem, Isaiah Tishby descria sursa teoriei cabalistice a răului după cum urmează:

> Teoria că răul și forțele întunecate, „din partea stângă", au fost emanate ca o emanație separată este una străveche și provine cu certitudine din sisteme dualiste iraniene, iar de acolo a ajuns în mișcarea gnostică [...]. Este clar că o astfel de doctrină și-a schimbat în mod necesar natura dualistă extremă atunci când a pătruns în cercurile evreiești[2].

Permiteți-mi să subliniez ipoteza că sursele dualiste iraniene erau considerate a fi doar originile îndepărtate ale concepțiilor cabalistice, dar numai prin intermediul apropierilor gnostice ale dualismului lor. Acordul dintre acești doi cercetători asupra acestei chestiuni complexe pare a fi total, deși este surprinzător. La urma urmei, deși Scholem și-a exprimat punctul de vedere cu toată încrederea – „cu certitudine" –, el nu aduce niciun suport afirmațiilor sale prin vreo discuție care să le acompanieze. Nu se citează nici mărturii pentru schimbările invocate. Cu toate acestea, pentru Tishby, propunerea lui Scholem este „clară". Mai mult, Cabala însăși „rezultă, de fapt, dintr-o transformare gnostică a iudaismului", după cum a formulat Tishby[3]. Această înțelegere unilaterală a sursei istorice și a naturii Cabalei nu este sprijinită de nicio analiză susținută care să meargă dincolo de indicarea unor paralele generale, dintre care multe nu sunt deloc convingătoare.

Țin să subliniez o problemă fenomenologică și care transpare din cele două formulări: deși sursa sugerată pentru speculațiile cabalistice este descrisă ca fiind inițial dualistă și extremă, ipoteza ambilor cercetători este că acel conținut dualist extrem al sursei a suferit anumite transformări pentru

a fi adoptat într-un sistem monoteist, așa cum era considerată a fi Cabala. Această transformare ipotetică poate explica, pentru acești cercetători, discrepanțele fenomenologice dintre sursele gnostice din Antichitatea târzie, pe de o parte, și concepțiile cabalistice medievale ale răului, pe de alta. Dar, dat fiind faptul că niciun impact substanțial al gnosticismului asupra Cabalei n-a fost încă demonstrat, propunerea de mai sus rămâne în domeniul speculației științifice, care poate fi corectă sau nu, dar care are nevoie de o dovadă substanțială înainte de a fi repetată din nou de un cercetător serios. Din câte știu, pretinsa sursă gnostică a viziunii cabalistice a răului a rămas singura teorie explicativă dominantă în școala lui Scholem.

Cu toate acestea, răspunsul monocromatic gnostic la chestiunea originii metafizice a răului în Cabala, dat de Scholem și acceptat necritic de I. Tishby, n-a fost niciodată elaborat printr-o încercare detaliată de a explica de ce această soluție este adecvată, care sunt dovezile filologice ale unei asemenea afirmații și care sunt canalele istorice de transmisie care ar putea explica tranziția de la gnosticii antici și reverberațiile lor medievale la primii cabaliști. Este vorba, mai degrabă, de o declarație apodictică, reiterată fidel și de Tishby, care s-a ocupat de temele răului mult mai mult decât a făcut-o Scholem. El a adus și ceea ce mie mi se pare a fi o contribuție interesantă și originală de astă dată, într-un articol în care subliniază similitudinile dintre anumite aspecte ale teoriei luriene a răului și teoriile maniheiste pe această temă[4]. Totuși, acest articol nu atinge chestiunile legate de începutul Cabalei.

Însă cercetarea ulterioară a subiectului în acest domeniu nu a coroborat teoria gnostică. În general, accentul puternic pus de școala lui Scholem pe importanța gnosticismului pentru emergența Cabalei este într-un declin vădit, iar prezentul efort de a explica în mod diferit originea răului nu-i decât un exemplu de slăbiciune a acestei teze. În schimb, au apărut alte propuneri, de data aceasta în expuneri mai detaliate. „Certitudinea” și „claritatea” în privința sursei zoroastriene din citatele de mai sus ale celor doi cercetători sunt într-adevăr remarcabile; în sprijinul lor nu există nimic mai mult decât o declarație similară a lui Scholem care, din câte știu, nu este coroborată de niciun fel de analize textuale, istorice sau filologice. Pentru moment, nu s-a descoperit nici măcar o singură sursă gnostică pertinentă despre care să se poată demonstra în mod convingător că a influențat Cabala, și este dificil să mai fie susținute aceste afirmații, la șaptezeci de ani după ce aceste declarații radicale au fost articulate pentru prima dată. În plus, fenomenologic vorbind, materialul cabalistic nu manifestă nicio formă de dualism, nici măcar atenuat, ci numai ceea ce am propus mai sus să desemnăm drept o pseudosimetrie subordonată, care nu operează cu două divinități personalizate și antagonice.

Acesta este motivul pentru care mă întreb de ce a fost necesar să se presupună un asemenea dualism extrem ca sursă de la bun început, numai ca să se constate, imediat după aceea, în aceeași declarație, că mai târziu el a fost schimbat sau atenuat, când a fost adoptat în mediul evreiesc. Prin urmare, urmându-l pe Tishby, eu propun să înțelegem viziunea lui Scholem despre conceptele cabalistice de bine și rău ca provenind, cel puțin într-o măsură considerabilă, din

contactele istorice cu surse gnostice, și să considerăm afinitățile dintre Cabala medievală și acele surse antice a fi mai mult decât o chestiune de asemănări fenomenologice[5]. Deci putem vorbi despre opinia lui Scholem ca despre o asumare a continuării dualismului zoroastrian antic în gnosticismul din Antichitatea târzie și de la începutul Evului Mediu, iar apoi, la sfârșitul Evului Mediu, a continuării lor în Cabala, deși într-o manieră atenuată. Cine și când a atenuat acest dualism – a rămas o întrebare fără răspuns în cercetarea domeniului. N-ar fi totuși o abordare istorică și filologică mai sănătoasă să căutăm originile acolo unde există forme mai moderate de explicații pentru sursele răului, așa cum sunt prezente ele în sursele cabalistice, în loc să ne complăcem în speculații cu privire la o secvență atât de complexă și complet nedovedită zoroastriano-gnostico-cabalistică și la presupusele modificări suferite de materialul mai vechi înainte de a fi adoptat de cabaliști?[6] Însă atribuirea dualismului cabalistic în ultimă instanță zoroastrismului, adică versiunii generalizate de dualism rigid, nu a canalizat interesul cercetătorului într-un studiu al surselor zoroastriene, ci mai degrabă numai al celor gnostice, considerate ca jucând un rol de mediere între cel antic și cel medieval, ca până la urmă să ajungă într-un impas. Totuși, țin să subliniez că nu am intenția să înlocuiesc explicația gnostică exhaustivă a originii Cabalei cu una zurvaniană exhaustivă, ci îmi limitez mai degrabă propunerea la plauzibilul impact al unor teme zurvaniene specifice, menționate mai sus, într-o zonă absolut specifică. De fapt, chiar atunci când este vorba numai despre un singur subiect specific, o mulțime de surse diferite ar satisface mai curând

înțelegerea emergenței și evoluției Cabalei decât orice altă sursă unică[7].

Însă teoria surselor zoroastriene ale Cabalei în general e departe de a fi nouă și, de fapt, ea fost propusă deja la jumătatea secolului al XIX-lea și a reverberat în diferite forme de atunci, la marginea științei moderne, dar n-a fost nici măcar menționată în contextul discuțiilor științifice prezentate mai sus. Într-un mod mai substanțial, aceasta constituie principala teză a primei cărți despre Cabala scrise de un savant evreu care era un filosof ce preda la Collège de France: *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* de Adolphe Franck, publicată în 1843 la Paris[8]. Din păcate, această carte de pionierat stă pe temelii foarte slabe, ce constau dintr-o prea mare dependență de surse secundare, practic latine, și dintr-o prea limitată cunoaștere a literaturii cabalistice, cu toate că autorul era indubitabil capabil să analizeze textele cabalistice ebraice și aramaice. Deși cartea lui a avut un succes relativ mare – trei ediții franceze în timpul secolului al XIX-lea și, de-a lungul anilor, o serie de traduceri (o primă traducere germană, iar în secolul XX una ebraică și una în limba engleză) –, teza sa a fost neglijată, doar rareori dezbătută în mediul științific, iar în multe cazuri pur și simplu ignorată. Se pare că numai contemporanul său Gideon Brecher i-a adoptat punctul de vedere, într-o carte germană tradusă imediat în franceză și editată de Franck, în 1857, sub titlul *L’immortalité de l’âme chez les Juifs*. Brecher se ocupă succint de Zurvan, analizând și eshatologia din Zend-Avesta și Cabala, dar nu abordează chestiunile de care ne-am ocupat mai sus[9].

Primii cercetători serioși care l-au contestat pe Franck au fost D.H. Joel[10] și Samuel David Luzzatto[11], în timp ce compatriotul și contemporanul său, Solomon Munk, practic l-a ignorat și a sugerat o alternativă alexandrină pentru originea Cabalei, o viziune care o contrazice pe cea a lui Franck[12]. Eminenți specialiști în studiile evreiești din secolul al XIX-lea, Moritz Steinschneider, Heinrich Graetz și Adolf Jellinek, care au scris destul de mult și despre Cabala, n-au recunoscut teza iraniană, căci ea implica antichitatea Cabalei, în timp ce ei o considerau un fenomen medieval. Aceasta era ipoteza și în scrierile lui Gershom Scholem și ale școlii sale, unde cartea și teza lui Franck erau considerate doar ceva mai mult decât o curiozitate[13], în pofida acceptării de către ei a unui impact zoroastrian asupra Cabalei, deși, în opinia lor, prin intermediul gnosticismului, așa cum am văzut mai sus.

Singurul cercetător al Cabalei care a adoptat o viziune ce atribuie un anumit impact zoroastrismului asupra literaturii evreiești timpurii, precum *Sefer Yetzirà*, a fost Ernst M. Mueller, fără a recurge la cartea lui Adolphe Franck. Într-un articol în limba ebraică pe care l-a publicat în 1943[14], el prezenta pe scurt o afinitate dintre teoria persană și teoria *sefirot* din acea carte, un fragment care a fost dezvoltat în cartea sa de mai târziu în limba engleză despre istoria misticii evreiești:

> O examinare atentă a lucrării *Sefer Yetzirà* dezvăluie clar influențe persane vechi. Dispunerile celor zece *sefirot* în așa fel încât să facă spațiul să răsară din bine și rău, iar acestea din timp (abisul începutului și abisul sfârșitului, I, 5), pare să-și aibă prototipul în doctrina persană potrivit

căreia din „timpul nelimitat” s-a născut opoziția dintre bine și rău (Ormuzd și Ahriman), iar spațiul, la rândul său, a fost generat din acestea. Și cele șapte puteri, pe de o parte calități mai mult abstracte, pe de altă parte ființe reale care corespund celor șapte planete, par a-și avea prototipul în cele șapte *Ameșa-spenta* (puteri divine a căror căpetenie este Ormuzd) persane. Această idee devine și mai probabilă prin faptul că un grup similar de șapte este atribuit în mod direct de către Plutarh persanilor; potrivit unui cercetător modern, Joseph Pascher, acest grup apare la Filon sub forma puterilor primordiale divine[15].

Însă dacă Mueller nici nu l-a menționat măcar pe Franck și teza sa, propria sa abordare presupune în schimb o pluralitate de surse pentru Cabala, cea iraniană fiind numai una dintre ele. Mai recent, o teză similară celei a lui Mueller în ce privește originea zoroastriană a sistemului sefirotic nu numai în *Sefer Yetzirà*, ci și în Cabala, a fost propusă independent de Guy G. Stroumsa[16]. Astfel, deși teza lui Franck n-a atras o reacție pozitivă în secolul al XIX-lea, vederile sale n-au dispărut totuși total din cercetarea Cabalei, iar posibilele-i surse iraniene au fost menționate din când în când, chiar dacă ele au rămas la marginea schemei generale adoptate de cercetători.

Despre istoriile Cabalei

Neglijarea tipului zoroastrian de surse în cercetarea Cabalei este frapantă în special în deceniile recente, când numeroși specialiști și-au îndreptat privirea, din ce în ce mai mult, asupra fondului iranian al literaturii talmudice[17]. Chiar după ce acest fundal iranian a ieșit la suprafață într-un bun număr de studii despre Talmudul Babilonian, cercetătorii care scriu despre dezvoltarea misticii evreiești au continuat să ignore potențiala relevanță a unei culturi care a găzduit o importantă comunitate evreiască, care a produs un canon major al iudaismului. Faptul că articolul meu despre „Gândul rău al Divinității" a fost atacat de Isaiah Tishby și a fost ignorat în relatările despre mistica evreiască scrise recent – cele ale lui Joseph Dan și Peter Schäfer – nu este decât un simptom al inerției continue care domnește în anumite studii din acest domeniu. Preocupați iar și iar de descrierea și parafrazarea acelorași cărți, de fapt ale tratatelor care au fost cunoscute și publicate și republicate decenii la rând, a căror istorie rămâne și acum destul de obscură și al căror conținut mai degrabă ne scapă – mă refer la literatura *Heikhalot* –, acești cercetători nu acordă interes unei istorii diferite a Cabalei, bazată pe surse mai vechi sau neglijate. Astfel, de exemplu, nimic nu a completat mai bine analizele lor standard ale cărților de care s-au ocupat deja în repetate rânduri în trecut decât exemplele doveditoare pe care le-am citat mai sus în capitolele 1-3, referitoare la materialul care atestă viziuni ale unor evrei asemănătoare Cabalei. Ei nu mai țin cont acum de posibilul impact al surselor gnostice, urmând tacit critica pe care am publicat-o eu în anii 1980[18], deși abia dacă o menționează, și

oferind din când în când anumite speculații referitoare la impactul creștin asupra misticii evreiești, ca o alternativă[19].

Totuși este evident că literatura *Heikhalot* nu ne poate ajuta, de una singură, să explicăm cele mai importante elemente din emergența literaturii cabalistice, și nici măcar cele mai importante elemente ale esoterismului așkenazi din Evul Mediu, alternative speculative serioase pentru teoria gnostică, nu pot fi găsite în relatările lor.

Concomitent cu publicarea articolului meu despre gândul rău și cu critica teoriei gnosticismului ca sursă majoră a Cabalei de la începutul anilor 1980, am încercat să ofer o altă istorie a Cabalei într-o serie de articole publicate tot în acea perioadă, unele dintre ele tratând o varietate de teme care s-au dezvoltat din Antichitatea târzie până în Evul Mediu, precum forma antropomorfă a Torei, lumea îngerilor într-o structură antropomorfă, imaginea omului mai presus de *sefirot* și a unor *sefirot* mai presus de *sefirot*, analizând totodată ceea ce am numit viziunea binitariană a cultului cabaliștilor, adică nevoia de a aborda, practic, două puteri divine – sau *sefirot* – care ar trebui unificate prin cultul cabaliștilor. Deși aceste puteri pot să varieze, incluzând, de exemplu, uniunea antropomorfului *Ze'ir 'Anppin* și a femeii sale, acesta este unul dintre cele mai importante focare ale Cabalei teosofico-teurgice. În anumite cazuri, una dintre cele două puteri are conotațiile răului, dar aspectul antagonic al acestei puteri este minim.

Aceste studii au susținut necesitatea unui tip mai continuu de istorie a Cabalei: în loc de a vedea Cabala ca pe o revoluție gnostică, revoluție care a instalat un tip de religiozitate mitică în sânul presupusului rabinism non-mitic din Europa, eu am

propus o înțelegere mai continuă, experiențială și performativă. În unele dintre articole propuneam să recurgem la o metodă pe care am numit-o reconstrucție[20], care ar putea ajuta la explicarea prezenței anumitor teme importante din Cabala în literaturile anterioare și, în același timp, la o mai bună explicare a emergenței literaturii cabalistice, precum și a cărții *Zoharului*, așa cum s-a văzut mai sus în capitolul 1. N-am încercat să ofer o explicație unificată a Cabalei, care nu este un fenomen unificat din capul locului, ci să verific diferitele literaturi ca potențiale elemente doveditoare – unele ignorate, altele neglijate – pentru istoria temelor pe care le abordam. O abordare foarte asemănătoare poate fi găsită în unele articole ale lui Yehuda Liebes, care a lucrat în același timp la alte subiecte[21]. Inutil să spun că și această propunere a fost atacată. Totuși, se pare că studiile ulterioare ale unor cercetători mai tineri, ca Asi Farber-Ginat, au adoptat această abordare, îndeosebi în ce privește subiectul răului[22].

Prin urmare, prezentul studiu este nu doar o expansiune și continuare a scurtului articol despre rău, ci și o dezvoltare a ipotezelor metodologice ale studiilor scrise în anii 1980. Structura conceptuală a analizelor mele se bazează pe ipoteza unei diversități radicale, care ar trebui postulată ca necesară pentru înțelegerea teoriilor răului existente în Cabala teosofică. Această diversitate, care acoperă un spectru atât de larg încât include discuții ce se desfășoară de la neoaristotelism până la zurvanism, demonstrează enorma complexitate a gândirii cabalistice. Astfel, în locul postulării unei surse majore unice pentru teoriile cabalistice ale răului ca rezultat al impactului gnosticismului, eu pornesc de la

ipoteza că gnosticismul nu este o sursă probabilă pentru cele mai importante viziuni cabalistice despre rău, nici istoric, nici fenomenologic vorbind, și că ar fi mai bine să recurgem la mai multe feluri de explicații, bazate pe surse multiple, care să reflecte o varietate de moduri de gândire. În acest fel, apare o teorie mai complexă a răului și o altă istorie a diferitelor tendințe care tratează această chestiune. De fapt, modelele multiple de explicație invită istorii diverse, care se vor ocupa deopotrivă de istoria fiecărui model, precum și de interacțiunile lor ulterioare.

Procesul de ieșire la suprafață a unui material mai vechi și acela de interacțiune a temelor ieșite la suprafață cu materialul scris rabinic, dar și cu mulțimea influențelor externe variate, sunt mult mai importante în explicațiile mele decât revoluțiile conceptuale și antagonismul dualist. Problema răului nu este decât un exemplu pentru un proces mai larg, în care cabaliștii nu sunt descriși ca o sectă de rebeli care s-a rupt fie de rabini, fie de filosofi. Potrivit lui Scholem,

> contribuțiile Cabalei la această temă perenă [*id est* răul] sunt interesante din următoarele motive: misticii evrei au încercat să se rupă de tirania aparatului conceptual grec și, chiar dacă uneori cu stângăcie și fără a fi pe deplin conștienți de propria lor îndrăzneală, au dezvoltat idei care, în moduri cruciale, au refuzat să se sustragă realității răului[23].

Aceasta este o revendicare importantă legată de teoria cabalistică a răului, care subliniază relativa independență a cabaliștilor față de teoriile filosofilor, iar ea se încadrează într-

o argumentație mai largă a lui Scholem, reluată în numeroase ocazii, cu privire la diferența dintre modul în care abordează cabaliștii și, respectiv, filosofii *Halakha*[24]. Cu toate acestea, așa cum am văzut mai sus, în special în capitolul 3, utilizarea unor termeni și concepte filosofice s-a făcut uneori greșit, iar alteori probabil în mod conștient abuziv de către cabaliști, dar fără înțelegerea lor este dificil să înțelegem nu doar Cabala lui Abraham Abulafia și a discipolilor săi, ci și unele aspecte ale teosofiei cabaliștilor geronezi.

Dar să revenim la ultimul fragment din Scholem. Las deoparte viziunea totalizantă a „Cabalei" la singular și a „misticilor evrei" care ar fi contribuit într-o manieră necalificată la viziunile independente despre rău. Aceste descrieri fac parte dintr-o viziune monocromatică a literaturii cabalistice vaste și variate și a unor corpusuri întregi de scrieri cabalistice, precum cele ale unor Abraham Abulafia, Ițhak ben Abraham ibn Latif, David ben Abraham ha-Lavan, Yosef ibn Waqar sau Iohanan Alemanno, care sunt considerabil mai aproape de viziunea despre rău a filosofilor decât de multe viziuni ale cabaliștilor mitici, așa cum am discutat în capitolul 3 și cum vom vedea mai multe pe această temă în Anexa 2. Însă, dincolo de această observație generală, care se referă la tipuri non-teosofice de Cabala, nu poate încăpea nicio îndoială că gândirea filosofică își are partea sa în „aparatul conceptual" al viziunii cabaliștilor teosofici despre originea metafizică a răului. Acest lucru a fost demonstrat de studiul original al lui Asi Farber-Ginat[25]. De fapt, un tablou mai variat apare în ultimele decenii, odată cu posibilitățile deschise în unele studii recente.

Orice analiză istorică și conceptuală semnificativă a literaturii mistice evreiești din Evul Mediu trebuie să ia în considerare relevanța unei varietăți de surse influente. Există, în primul rând, varietatea temelor și practicilor rabinice, a unor teme esoterice existente în tradițiile evreiești scrise și orale, apoi impactul varietății unor corpusuri literare neevreiești, filosofice, mistice, astromagice, *belles lettres*, provenind din (sau profund influențate de) o varietate de religii: musulmană, greacă, elenistică, iraniană, creștină și chiar indiană. O relatare mai bună despre apariția Cabalei ar trebui să o vadă în cadrul unui val sau al unui curent de tradiții care au ajuns progresiv în diferite locuri din Europa, din Orientul Mijlociu, în diferite puncte ale timpului și în diferite forme, și au declanșat o renaștere intelectuală și literară[26]. În plus, ipoteza mea este că tipul zurvanian de pseudosimetrii subordonate a pătruns în iudaism în momente diferite și în forme diferite: în Biblia ebraică, în scrierile qumranice, în tradițiile iudeo-creștine și în discuțiile rabinice, ca midrașul despre Agrimas sau gândul rău al lui Dumnezeu, potrivit mărturiei lui Agobard din Lyon.

După cum s-a văzut mai sus, există școli cabalistice diferite care reprezintă nu numai moduri de gândire diferite, ci recurg și la terminologii diferite. Puterile răului sunt descrise drept cochilii, aparențe, judecăți, reziduuri, puteri ale impurității sau „cealaltă parte”. Acest rezultat nu este surprinzător, dacă ipoteza metodologică adoptată aici, ca și în alte părți în studiile mele, este aceea că ar fi preferabil să începem studiul Cabalei acceptând o varietate de școli, ale căror tipuri de gândire trebuie înțelese în ele însele și în relația complexă dintre ele, înainte de a ajunge la concluzii

mai generale despre Cabala. Un fenomen conceptual neunificat, încă de la începuturile sale, aceste literaturi legate de Cabala necesită și o istorie neunificată, precum și diferite forme de continuități și discontinuități, iar la această chestiune vom reveni imediat mai jos. Iată de ce, în timp ce Scholem și Tishby considerau gnosticismul ca principala sursă a Cabalei în general, care a influențat fenomenologia Cabalei într-o manieră destul de profundă, modul meu de-a aborda impactul zurvanismului esențial asupra viziunilor cabalistice despre rău este mult mai modest și nu face afirmații mai largi, dincolo de subiectele particulare abordate în capitolele anterioare, și permite o mulțime de alte surse care i-au inspirat structurile speculative, așa cum s-a văzut mai sus. De altfel, această abordare nu restrânge posibilele surse la zurvanism în general și nu exclude existența altor posibile surse ale acelor teorii despre rău în Cabala care nu tratează despre răul primordial, ci despre alte aspecte ale teoriilor răului.

Experiența istorică a răului și cercetarea Cabalei

În primele faze ale studiului critic al iudaismului, cercetătorii activi începând de la mijlocul secolului al XIX-lea au acordat puțin spațiu chestiunilor legate de răul metafizic. Această situație s-a schimbat radical în școala lui Scholem, care a estimat că „problema originii și naturii răului a fost una dintre principalele forțe motivante din spatele speculațiilor cabalistice”[27]. Fascinația cercetării moderne a Cabalei față de problema răului și rolul ei în mistica evreiască trădează poate

o fascinație față de rău care le era caracteristică gnosticilor înșiși[28]. În faza ei inițială, predilecția nu are nimic de-a face cu crizele istorice, ci cu ceea ce mie îmi pare a fi impactul gnosticismului deopotrivă asupra lui Scholem și Tishby, îndeosebi prin orientarea existențială a cărții lui Hans Jonas despre gnosticism. Totuși, căutarea unor forme neortodoxe de iudaism, care a culminat în interesul lor concentrat pentru șabatianismul antinomic, s-a cuplat curând cu vicisitudinile istorice ale Holocaustului, care au contribuit, potrivit confesiunilor celor doi cercetători importanți ai Cabalei, la o altă evaluare a acesteia, mult mai pozitivă. Voi cita cele două mărturisiri care se referă la contribuția experiențelor tragice la o mai bună înțelegere a Cabalei:

> Într-o generație – scrie Scholem – care a asistat la o criză teribilă în istoria evreilor, ideile acestor esoterici evrei medievali nu mai par atât de stranii. Privim cu alți ochi, iar simbolurile obscure ne frapează ca fiind demne de o explicație[29].

După o asemenea evaluare, ceea ce dă claritate Cabalei este nu atât demersul filologic, cât tulburarea istorică neașteptată care validează însăși preocuparea cu acest tip de doctrină. Răul din istoria prezentă ajută la înțelegerea simbolurilor răului din Cabala medievală. Acest fragment presupune o dimensiune existențială profundă a perceperii vicisitudinilor unei istorii din trecut și posibilitatea de a o reitera în prezent, creând astfel o simpatie între experiențele medievale și cele moderne. În termeni foarte asemănători, citim un fragment mai degrabă confesiv și extrem de evocator

din una dintre analizele lui Tishby privitoare la simbolismul cabalistic; și el vorbește aici despre criza prezentă, care are un impact asupra posibilei relevanțe a Cabalei:

> În special cei din ultima generație, care au fost expulzați din Paradis în marea dezolare și rătăcesc pe cărările vieții, divizați și rătăciți, fără busolă și fără o cale. Frumoasa idilă a vizionarilor Iluminismului s-a risipit ca un fum, realitatea li s-a arătat cu chipul ei demonic, amenințător. Eonul anxietății, pe care cabaliștii și alții ca ei l-au sesizat la vremea lor și în alte vremi, a revenit, un eon al tulburării și prăbușirii valorilor. Criza valorilor, care are loc în toată lumea, n-a ocolit deloc mica lume evreiască. Ne aflam slabi și bolnavi și fără valori solide. Generația noastră, ca ființe umane și evrei, ca indivizi și comunitate, e împinsă spre prăpastie, iar înaintea ei se află o răscruce: să se rostogolească la vale pe panta nihilismului, sau să se ridice printr-o elevare spirituală și să descopere valorile existente, ascunse în realitatea externă sfărâmată. Este posibil ca un studiu profund al înțelepciunii Cabalei și în special al sensului abordării simboliste a valorilor iudaismului să fie capabil să ne lumineze ochii și să ne ajute în căutarea unei ieșiri din marea rătăcire[30].

Iată o mărturisire extrem de instructivă. Rătăcirea este văzută drept chintesență a situației spirituale critice a generației, potrivit ambilor cercetători, dar simbolismul – considerat de ei atât de important în economia generală a Cabalei – este imaginat a fi modul de a face față crizei. În timp ce cândva în Evul Mediu filosofia aristotelică era considerată

antidotul rătăcirii, în timpurile moderne călăuza generației era imaginată a fi Cabala. Mă întreb dacă acele valori care se presupune că sunt ascunse în realitatea sfărâmată nu reflectă conceptul lurian de scântei sfinte cufundate în vasele sparte, așa cum am văzut în capitolul 5. Cercetarea misticii evreiești era socotită deci nu doar ca o participare la efortul istoric de a înțelege trecutul, ci și ca un instrument cu ajutorul căruia să se facă față prezentului și poate chiar să se încerce o îmbunătățire a viitorului. Pe baza acestui fragment putem percepe scopul studierii Cabalei și al predării ei în mediul academic: ea poate deveni o nouă *Călăuză a rătăciților* pentru evreii dezorientați din prezent. Principalul indiciu ce se credea că va fi învățat din Cabala era simbolismul, adică o înțelegere simbolică a realității și a iudaismului, cum reiese evident din cele două fragmente, de fapt noua alternativă la alegoria filosofică salvatoare a tânărului rătăcit medieval, potrivit *Călăuzei* lui Maimonide. Din acest punct de vedere, cercetătorii Cabalei nu diferă de cabaliștii înșiși: și unii, și alții au încercat să se deosebească de abordarea filosofilor, care era descrisă ca evitând problema răului, cum a diagnosticat-o Scholem în unul dintre fragmentele citate mai sus, oferind o alternativă bazată pe simbolizarea realității, pentru a-i găsi semnificația sau pentru a-i impune una. Este interesant că atât Scholem, cât și Tishby erau sioniști devotați scriind după crearea statului Israel, un fapt care nu a constituit un răspuns spiritual suficient pentru aspirațiile lor. Astfel, avem în activitatea cercetătorilor și în aspirațiile lor o combinație de răspuns la o criză istorică – o încercare implicită de a-i oferi o soluție, poate o formă de căutare a unui sens spiritual – și de elaborare mai accentuat istorică și filologică.

Însă criza menționată mai sus a fost mult mai mult decât o criză spirituală subiectivă a valorilor care poate să survină, în grade diferite, în fiecare generație. Ea a avut o natură mult mai particular concretă și teribilă, și a avut de-a face cu impactul direct al Holocaustului asupra cercetătorilor care au articulat această situație de criză. Scholem și-a pierdut un frate și pe cel mai bun prieten al său, Walter Benjamin, în anii Holocaustului. De lovituri și mai grele a avut însă parte Isaiah Tishby în experiența sa trăită în țara lui Israel, în timp ce Mendel Piekarz, un cercetător al hasidismului, și-a pierdut în întregime prima familie în Holocaust.

Tishby și-a dedicat prima carte – o teză de masterat scrisă sub conducerea lui Scholem la începutul lui 1939 –, *Doctrina răului și cochiliile în Cabala lui Luria*, publicată în 1942, „Tatălui și mamei mele, care sunt întemnițați în împărăția Satanei, așteptându-și apropiata mântuire”, dar în a doua ediție, publicată în 1950, a fost adăugată o altă dedicație: „În amintirea tatălui și mamei mele, care au fost întemnițați în împărăția Satanei, așteptându-și mântuirea apropiată”. Originar din Transilvania (România), și fost hasidim sătmărean în tinerețea sa – membru al unei comunități ultraortodoxe care a înflorit acolo –, Tishby a devenit mai târziu un devotat sionist și a emigrat (a făcut *‘Aliya*) în țara lui Israel în anii 1930, după o intensă propagandă sionistă în comunitățile evreiești din acea regiune, care poate a salvat câteva vieți, căci a convins câteva familii să emigreze. Părinții săi însă au rămas în diaspora și au fost uciși, chiar spre sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, într-un lagăr de concentrare. De astă dată avem o teorie maniheistă care face distincția între rasa „superioară” ce vede ca sarcină a sa

eradicarea celei pretins inferioare, dar, spre deosebire de gnosticii de la sfârșitul Antichității, naziștii chiar și-au pus teoria în practică.

Niciodată mai înainte cercetătorii studiilor evreiești nu avuseseră de-a face cu situații când mântuirea și libertatea să nu fi fost concepte abstracte și convingeri prețuite ale unor oameni din niște țări îndepărtate din Evul Mediu, ci chestiuni de viață și moarte, practic moartea celor mai apropiate rude ale lor și a prietenilor lor. În 1950, Tishby a scris o dedicație pe un exemplar din *Doctrina răului* oferit în dar colegei sale, o altă studentă a lui Scholem, Rivka Schatz-Uffenheimer: „Pentru Rivka, în amintirea[31] conversațiilor noastre despre împărăția Satanei". Mă întreb dacă împărăția Satanei era doar o chestiune de teorie științifică sau un subiect existențial, în cursul acelor discuții. Expresia foarte poetică „împărăția Satanei", atunci când se combină cu dedicația *Doctrinei răului* și cu imaginea lui despre rolul simbolismului cabalistic astăzi, pe care am citat-o mai sus, lasă impresia că abordarea realității de către cabaliști și propria viziune a lui Tishby despre aceasta, și poate chiar a lui Scholem, se suprapun, chiar dacă, poate, nu coincid. O anumită formă de credință în guvernarea în prezent a acestei lumi de către un Dumnezeu malefic este împărtășită atât de gnostici, cât și de cercetătorii Cabalei.

Și totuși, tribulațiile Holocaustului n-au fost sfârșitul suferințelor sale. Cea mai importantă realizare științifică a lui Tishby, lucrarea sa *Mișnat ha-Zohar – Înțelepciunea Zoharului* –, al cărei prim volum, care l-a avut drept coautor pe Fischel Lachover, a fost publicat în 1949, are următoarea dedicație:

> Lucrarea mea *Mișnat ha-Zohar* este dedicată memoriei fratelui meu Shmuel, binecuvântată fie-i memoria, unul dintre supraviețuitorii infernului nazist, care a căzut în războiul pentru apărarea patriei.

Prin urmare, o orientare antiortodoxă în cercetarea misticii evreiești în deceniul dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial, așa cum au reprezentat-o în diverse forme figuri ca Martin Buber, Gershom Scholem și, într-o anumită măsură, chiar Tishby, a cunoscut o criză fără precedent în timpul războiului mondial, care i-a afectat pe cercetători în mod direct și a creat o legătură între anumite aspecte ale cercetării lor în domeniu și evenimentele din istoria prezentă. Fie pentru a depăși această criză, fie pentru a o explica într-un fel sau altul, importanța simbolismului răului a devenit tot mai evidentă pentru unii dintre cercetătorii implicați. Insistența lui Isaiah Tishby asupra centralității răului în economia gândirii cabalistice, ca putere centrală care se luptă cu binele, constituie prin urmare cel mai important rezultat al acestei înlănțuiri între abordarea antiortodoxă a iudaismului în cercetare (pe de o parte) și reverberațiile dureroase ale unei crize istorice cu implicații foarte personale (pe de alta). După părerea mea, accentul special pe unele subiecte nu este unicul impact al tribulațiilor Holocaustului. Nu mai puțin important este tonul amar al anumitor dezbateri științifice care au fost inițiate, practic, de supraviețuitori ai Holocaustului, așa cum reiese amplu din polemicile lui Tishby și ale studentului său Mendel Piekarz, precum și din limitele asprimii răspunsurilor pe care cineva își poate permite să le ofere, dacă dă măcar vreun răspuns[32], în cadrul acestor

polemici. Deși aceste polemici fac, desigur, parte integrantă din cercetare, ele nu pot fi înțelese cu acuratețe fără a se ști mai întâi câte ceva despre fundalurile lor istorice și psihologice. Cercetarea însăși intră, din când în când, într-un anumit tip de catharsis, iar modurile specifice de a depăși traumatismul cercetătorilor, care în aceste cazuri este mărturisit în mod explicit, ar trebui înțelese într-o lume care și-a pierdut dimensiunea religioasă ce poate ajuta la depășirea teribilelor șocuri ale istoriei. Adoptarea unei viziuni despre istorie dominată de activitatea îngerului distructiv al istoriei, așa cum au făcut Scholem și Walter Benjamin, era validată pentru ei de Holocaust. Nu este de mirare că, în urma Holocaustului, o cotitură înspre teoria că neantul se găsește în dumnezeire și-a croit drum spre o viziune radicală a teologiei creștine, și anume cea a lui Thomas J.J. Altizer.

Afinități elective au fost create între experiențele șocante personale și de generație ale cercetătorilor și sursele și subiectele particulare pe care au ales să le studieze – punându-le, după părerea mea, un accent exagerat – sau să le ignore, dintr-o gamă enormă de subiecte importante reflectate în corpusurile cabalistice. Permiteți-mi să dau două exemple din ceea ce aș spune că mulți cabaliști ar considera a fi subiecte chiar mai importante decât teoriile despre rău.

Exegeză și performanță *versus* sistem și răul

Analizele de mai sus nu revelează o abordare sistematică a răului, nici vreo încercare de a explica răul istoric sau personal. Mai mult decât orice altceva, aspectul exegetic este

cel care i-a fascinat pe cabaliști ca autori speculativi. Aceasta reiese clar la o investigare a genurilor literare înseși adoptate de cabaliști pentru a-și exprima gândirea, comentariile, dar vectorul exegetic este la fel de evident și în scrierile dispuse într-o manieră mai sistematică, unde textele doveditoare, din Biblie până la literatura zoharică, abundă. Cabaliștii au comentat Biblia ebraică, rațiunile poruncilor, legendele talmudice, cele zece *sefirot*, *Sefer Yetzirà*, *Zoharul*, Cartea de rugăciuni și chiar *Călăuza rătăciților* a lui Maimonide, toate acestea fiind genuri literare cultivate de cabaliști. Concentrarea asupra unor subiecte abstracte, care să fie explorate în detaliu și sistematic, este secundară față de înclinația exegetică. Acesta este motivul pentru care eforturile susținute ale cercetării de a extrage din tratări multilaterale, care sunt practic niște interpretări, un mod de gândire sistematic impun o preocupare modernă unui mod de gândire care era mai interesat de consolidarea unui anumit mod de viață, sau a unor moduri de înțelegere a Scripturilor, decât de construirea unor sisteme complete. Ingeniozitatea exegetică este cea care caracterizează discursul cabaliștilor, înțeleși uneori ca interpreți pneumatici, ca și mulți alți gânditori evrei din Evul Mediu, iar nu atât posibilitatea de a oferi un mod original de gândire. La urma urmei, unul dintre cei mai importanți gânditori din Evul Mediu, Maimonide, a scris o carte care este mai mult o enigmă decât o teologie sistematică.

Acest accent pus pe modul exegetic al gândirii cabalistice împiedică nevoia de a înțelege fragmentarea substanțială a discursului, care trebuie să urmărească textul interpretat, în numeroase cazuri un document eclectic, și armonizarea necesară pentru a da sens diverselor puncte de vedere

existente în aceste puncte de plecare scripturale, pentru o reflecție mai aprofundată. Pe lângă limitările intelectuale ale scriitorului de față, care l-au împiedicat să descopere mari sisteme consistente în imensa literatură cabalistică, ipoteza mea este că centrul de gravitație al analizei trebuie să ia în considerare care anume este intenția autorilor medievali, exprimată uneori prin natura genului literar pe care autorul medieval l-a ales, iar nu care este interesul intelectual al unor cercetători moderni. Ținând cont de predilecția evidentă a cabaliștilor pentru scrierea unor comentarii, un fapt dificil de supraestimat este ingeniozitatea lor în calitate de comentatori, care contau mai mult pe posibilitatea de a da o judecată corectă a textului interpretat, decât pe aceea de a impresiona cititorul cu o viziune profundă și completă despre lume. Iar asta înseamnă că unii cabaliști puteau interpreta același text în mai multe moduri, și am văzut cazul lui R. Ițhak din Acra, care, de-a lungul scrierilor sale, s-a referit în repetate rânduri la aceleași probleme în moduri diverse[33]. Deși poate fi considerat un caz extrem de flexibilitate conceptuală, date fiind peregrinările lui și întâlnirile cu diferite grupuri de cabaliști, el nu este totuși o excepție totală, căci și în alte cazuri același text doveditor este reinterpretat de același cabalist nu doar o dată, așa cum au făcut-o deopotrivă Cordovero și Luria. Iată motivul pentru care ar fi inutil să discutăm toate punctele de vedere ale unuia și aceluiași cabalist referitoare la rău reunite într-un singur capitol, ca și cum ar reflecta o viziune unificată, și de aici necesitatea de a dispersa diversele tratări ale aceluiași autor între capitole diferite, conform tratărilor lor specifice.

Cu alte cuvinte, lucrul la care ține, în cele mai multe cazuri, un cabalist în scrierile sale este nu atât ce anume crede el exact la un moment dat despre o temă sau alta a răului, cât mai degrabă ce au de spus diferitele texte despre aceasta și cum pot fi ele reconciliate. Căci cabaliștii au fost absorbiți mai mult de comentarea textelor și îndeplinirea ritualurilor decât de elaborarea unor sisteme[34]. Scrierile lor nu sunt doar expuneri sistematice ale unor abordări abstracte, ci și negocieri între textele canonice și viziunile care le sunt atașate, pentru o mai bună înțelegere a propriului lor *modus vivendi* religios. Cabaliștii au fost în general cititori asidui, iar când au adoptat radicalele metode de exegeză așkenazi, lecturile lor asidue au devenit și mai evidente[35]. Acesta este motivul pentru care chiar și cel mai „sistematic” dintre cabaliști, din cauza utilizării unor forme radicale de exegeză, poate adopta nu numai un singur punct de vedere, iar discuțiile de mai sus au arătat, atât în cazul lui Cordovero, cât și în cel al lui Luria, că încercarea de a le atribui – de fapt, de a le impune – numai un singur mod de a gândi despre rău reprezintă o reducție școlărească. De fapt, chiar și acești doi cabaliști au investit mult din energia lor în comentarii: primul a scris cel mai lung comentariu despre cartea *Zohar*, cam treizeci de volume complete in-folio, iar în puținul pe care îl avem de la al doilea, aspectele exegetice sunt de asemenea foarte pronunțate. Luria este cunoscut pentru revenirea lui la aceleași texte zoharice și reinterpretarea lor în moduri noi[36]. Tendința științifică de a aborda gândirea cabaliștilor ca gravitând în jurul unor sisteme atrage cercetătorii în exerciții de armonizare sau, în caz de incompatibilitate, în presupunerea ascunderii de către cabaliști a propriilor puncte

de vedere etc., toate acestea pentru a menține ipoteza existenței, de exemplu, a unei singure teorii luriene – care este cathartică –, așa cum am văzut în cazul descrierii de către Tishby a gândirii lui Luria.

Fluiditatea conceptuală în Cabala

Unul dintre cele mai influente procedee caracteristice pentru o doctrină atât de tradițională ca literatura cabalistică rezidă în reunirea diferitelor tendințe care existau anterior separat, în fragmente relativ distincte. Eclectismul face parte din complexitatea tuturor fenomenelor tradiționale târzii, care refuză să opereze într-o manieră hegeliană, invalidând straturile anterioare ca lipsite de autoritate sau irelevante, iar cele mai multe forme ale Cabalei nu fac excepție de la această pasiune pentru acumulare. O atare observație poate explica ceea ce, în cercetarea Cabalei și a hasidismului, a fost adeseori numit „paradoxal”: când viziuni anterioare divergente, considerată fiecare în parte fiabilă, sunt reunite.

Cu condiția de a fi o exegeză, aceasta este tocmai esența creativității cabalistice: chestiunea continuității în Cabala, cu surse anterioare și în sânul literaturii cabalistice, trebuie privită nu ca o chestiune de perpetuare a unui sistem cu modificări, ci ca o preocupare continuă cu ansambluri de scrieri și performanțe, cărora cabaliștii, ca și filosofii, le atașează semnificații ce se pot schimba de-a lungul vieții aceluiași autor, sau de la o carte la alta, sau care pot chiar să-i suscite aceluiași autor puncte de vedere diferite și simultane pe una și aceeași temă. Din acest punct de vedere, cabaliștii

sunt ceva mai aproape de abordarea asociativă midrașică, mai puțin constelată de sisteme metafizice, decât de abordarea sistematică teologică grecească. Răul este deci important pentru cabaliști nu pentru că ar permite o percepere a naturii ascunse a realității, sau chiar a structurii și activității divinității, sau fiindcă ar fi conceptul-cheie al unui sistem foarte elaborat, ci mai ales pentru că el permite o înțelegere mai amplă a practicilor rituale, îndeosebi a eficacității lor, iar prezența sa sporește rolul cabalistului în lume.

Însă, oricât de importantă era exegeza ca activitate literară, intelectuală și uneori pneumatică, ea a fost pusă în repetate rânduri în serviciul performanței rituale, adică al extragerii detaliilor legate de îndeplinirea poruncilor[37], nerămânând doar o chestiune de curiozitate. Ritualizarea continuă a vieții religioase a atins apogeul în Safedul secolului al XVI-lea, în cadrul înfloririi gândirii cabalistice și a ritualurilor de acolo, iar această tradiție a furnizat în numeroase cazuri justificările teosofico-teurgice pentru detaliile îndeplinirii actelor rituale. Această dimensiune mai activă a vieții cabalistului ca evreu tradițional a redus rolul articulării sistematice a unor sisteme coerente, care au fost întreprinse puțin mai târziu. Este interesant să vedem, de exemplu, cu câtă grijă conservă Vital detaliile comportamentului ritual al lui Luria, diferite de ritul pe care îl respecta el însuși, ca să înțelegem profunzimea acestui subiect pentru acest cabalist, care a furnizat și cea mai detaliată descriere a sistemului general al Cabalei lui Luria[38].

După părerea mea, nu poate exista vreun dubiu plauzibil asupra faptului că, în Cabala, exegeza și performanța pot fi privite deopotrivă ca tipuri experiențiale de activități. Astfel, îndeplinirea ritualului este considerată și un mod apotropaic

de viață, care îl păzește pe cabalist de atacul puterilor răului. În timp ce în formele mai populare de iudaism, ca în creștinism, răul este o putere mult mai personalizată, considerată o interferență vie în viața de zi cu zi a celor de rând și a elitei, cabaliștii pe care îi investigăm aici sunt interesați de teogonii și cosmogonii care, oricâtă influență au în apariția realității obișnuite, aveau mai puțin de-a face cu figurile personalizate ale răului.

În consecință, centrul de gravitație îl constituie mai puțin nevoia de a adopta un sistem teosofic coerent care să explice, de exemplu, originea și natura răului, cât aceea de a îndeplini un anumit mod de viață, imaginată ca unificatoare a divinității și neutralizatoare a răului, deci ca o formă de teurgie. Teoria poate explica modul de funcționare, dar niciun efect nu este legat de cunoaștere fără fapta propriu-zisă. Pentru o religiozitate performativă, care se bazează pe o anumită formă de *dromena* colective, în forme sincronizate, introducerea unui factor adițional – răul în diferitele lui manifestări – îmbogățea dinamica posibilă și exacerba astfel tensiunea legată de performanță. În consecință, inserția unor teme legate de rău în secvența mai largă a evenimentelor din sânul sistemului teosofic consolida rolul jucat de cabalist în cadrul mai larg al dramei cosmice. Atât propensiunea exegetică, cu dimensiunile ei experiențiale – ceea ce eu am numit „interpretul pneumatic” –, cât și cea performativă, care-l implică pe cabalist într-un mod de viață intens, pe care am propus să-l descriem drept „corpul performativ”, creează centre de gravitație diferite de cele pe care le implică abordările științifice speculative și „sistematice” ale Cabalei[39]. Dacă luăm în considerare imperativul procreației și cel al

oferirii unui tip aparte de interpretare, nu există niciun indiciu că ar fi existat cerința de a se oferi un sistem independent sau original. La urma urmei, câte sisteme originale pot fi obținute pornind de la Biblie și utilizând o exegeză liniară?

De altfel, pe scară mai largă, istoria biblică, așa cum a fost interpretată din punctul de vedere al răului, devine o relatare despre o anumită formă de purificări progresive, care conduc la israeliți ca „seminție sfântă” sau „neam ales” sau „popor ales”, sau la importanța fiului în religia evreiască. Ea include anumite expresii rabinice ale procesului de purificare națională, dând naștere unor fii întâi născuți negativi, care au absorbit și astfel au purificat progenitura următoare. Procesul constituirii structurii divine pure și sfinte, a domeniului *sefirotic*, este simbolizat deci prin procesul de purificare a strămoșilor și, în principiu, a neamului evreiesc. Vectorul vertical al teosofiei divine este înțeles ca tradus de vectorul orizontal al istoriei în timp și loc. Altfel spus: cabaliștii ale căror viziuni au fost analizate mai sus, care aparțin unei anumite orientări specifice în gândirea cabalistică, au construit ceea ce se poate numi o „etno-teosofie”, adică o teosofie care validează natura și istoria specifice unei anumite etnii[40]. Structura teosofică este, la urma urmei, constituită de o configurație masculină, ce variază în detaliile ei de la o școală cabalistică la alta, dar cununată catolic cu ultima sefiră, *Malkhut* sau Adunarea lui Israel, iar punctul principal în relația lor, potrivit cabaliștilor teosofici, este uniunea lor sexuală, urmată de generarea unor suflete. Cabala a intensificat subiecte care erau considerate valori în viziunea rabinică asupra lumii, iar conservarea materialului seminal

era considerată una dintre ele și vărsarea sa în van un păcat major și una dintre sursele puterilor răului, de fapt un pandant cabalistic la păcatul originar, care era mai puțin important în iudaismul rabinic decât în creștinism.

Desigur, discuția despre teoria răului nu este singurul caz în care o asemenea tendință națională este evidentă: putem discerne o astfel de tendință și în discuțiile despre neamurile păgâne în ansamblul lor, concepute ca o concubină a divinității, în comparație cu neamul lui Israel, conceput ca soția sa legitimă[41]. Și într-un caz, și în celălalt, se pare că puternica tendință de a gândi în mod dihotomic a creat structuri de gândire ce reflectă autopercepția biblică a unui popor ales față de toate celelalte ființe umane. Deși în necunoștință totală a viitoarelor abordări structuraliste ale unor F. de Saussure, R.O. Jakobson sau C. Lévi-Strauss, numeroși cabaliști, urmând anumite antecedente evreiești – dintre care unele au fost discutate de Mary Douglas –, au adoptat multiple polarități în cadrul făuririi propriei lor identități sau al înțelegerii semnificației propriei lor performanțe.

Ipotezele științifice ale unei corelații între un eveniment istoric specific, expulzarea evreilor din Spania, și emergența unor noi teorii despre natura și sursa răului în însuși domeniul divin nu au luat în considerare întregul material cabalistic pertinent existent în Cabala spaniolă a secolului al XIII-lea și de mai târziu, dar cu mult înainte de sfârșitul secolului al XV-lea, nici tendințele etnocentrice ale anumitor școli de Cabala[42]. Se poate pune întrebarea: este oare gândirea cabalistică cea care creează o anumită atitudine a evreilor față de ei înșiși și față de ceilalți, sau percepțiile anterioare ale

evreilor în raport cu identitățile naționale sunt cele care dau această formă structurii speculațiilor teosofice? De fapt, putem vorbi despre niște interacțiuni complexe între modurile precabalistice de gândire existente în sursele evreiești și teme teosofice care au fost interpretate într-o manieră influențată de mitologeme evreiești anterioare, dar care au apărut și ca reacții, cel puțin în unele cazuri, la provocările lansate unor astfel de identități. Evenimente istorice ca persecuțiile, pogromurile și antisemitismul religios răspândit pe scară largă au încurajat, fără îndoială, unele dintre tipurile dihotomice de gândire, care includ demonizarea celorlalți[43], în timp ce alte tipuri de gândire, existente și ele în literaturile evreiești, au fost neglijate, iar adoptarea lor ar putea deschide alte căi în circumstanțe socio-religioase diferite, ca în Germania în perioada Iluminismului, de exemplu.

Pe de altă parte, literatura cabalistică este în mare măsură și o reacție la anumite înțelegeri filosofice ale iudaismului, în special la interpretările oferite subiectelor sale esoterice, chiar dacă ea însăși utilizează sporadic termeni filosofici. Acesta este cazul la începuturile Cabalei, în scrierile lui R. Yosef ben Șalom Așkenazi și, după părerea mea, și în unele aspecte ale Cabalei safediene[44]. Natura „reactivă” a acestei tradiții nu facilitează emergența unor moduri de gândire sistematice sau a unor structuri profunde continue. Dar acest mod reactiv este important și dintr-un alt punct de vedere: concepțiile despre rău discutate în capitolele anterioare nu sunt rezultatul unui impact al contextelor culturale în care s-a dezvoltat Cabala, cât rezultatul elaborărilor unor tradiții mai vechi, care au fost

utilizate uneori ca reacție la concepțiile în vogă în creștinism[45].

În orice caz, natura exegetică a atâtor fragmente de mai sus nu este numai motivul incoerenței lor, ci și al largii lor receptări și reverberații în atâtea forme importante de Cabala. Oferta a ceea ce cabaliștii au prezentat ca o înțelegere „mai profundă” a multora dintre episoadele biblice, începând chiar de la primul capitol al Bibliei, a asigurat acceptarea și diseminarea acestor moduri de gândire mult mai mult decât dacă ele ar fi făcut parte dintr-o vastă teosofie sistematică. Rolul jucat de aforismul despre coaja care precedă și maniera apodictică a acceptării sale sunt foarte instructive. Contrar modului modern de apropriere a unor idei legate de existența răului în divinitate *via* Cabala lui Luria – mă refer la impactul ei asupra lui Schelling și Hegel și, prin ei, asupra lui Thomas J.J. Altizer[46] –, idei care sunt mai puțin exegetice și cu siguranță nelegate de ritualuri, cabaliștii evrei tradiționali vedeau în răul primordial nu atât o chestiune de perfecțiune divină care ar trebui înțeleasă sau contemplată, ci mai degrabă o provocare religioasă și poate destinul cabalistului de a se confrunta cu ea în mod activ în propria-i viață, pentru a îmbunătăți situația[47]. În cazul nostru, accentul pus pe emergența răului dintr-o plasare greșită a materialului seminal divin, care a generat cochilii în locul unei descendențe antropice – așa cum se poate întâmpla și în planul uman –, ar trebui luat în considerare mult mai mult în înțelegerea științifică a marilor forme de Cabala, îndeosebi în cea zoharică și cea safediană. Nu natura rea în sine a spermei este subliniată în acele tradiții, ci motivul transformării ei în

puteri demonice, care depinde de circumstanțe, și anume de acea plasare greșită.

Diferitele forme de discurs cabalistic prezintă ceea ce am numit o „fluiditate conceptuală”, adică propensiunea numeroșilor cabaliști înspre adoptarea mai multor puncte de vedere în privința aceluiași subiect[48], în cazul nostru în privința răului primordial, fie sincronic, fie diacronic. Această cerință de înțelegere polivalentă diferă de cea mai evidentă, anume că în Cabala, în ansamblu, există răspunsuri diferite la aceleași chestiuni – ceea ce nu constituie un subiect de dispută în rândul cercetătorilor –, sau de teza lui Daniel Abrams referitoare la fluiditatea textuală a literaturii cabalistice[49]. Cerința de față poate însemna două lucruri diferite: că un cabalist s-a răzgândit, iar în scrierile sale se găsesc, diacronic, opinii diferite, așa cum este cazul între primele și ultimele scrieri ale lui R. Yosef Gikatilla și ale lui R. Moshé din León. Dar în plus de asta, este posibil să presupunem și abordarea mai midrașică, potrivit căreia același cabalist a adoptat simultan puncte de vedere diferite, chiar conflictuale. Iar acest caz este evident în literatura zoharică și în scrierile unor R. Ițhak din Acra, R. David ben Yehuda he-Hasid, R. David ibn Avi Zimra, Cordovero și Luria, ca să dăm doar câteva exemple. Acești cabaliști n-au constituit nici pe departe excepții în literatura mistică evreiască, așa cum am încercat s-o analizez și în alte cazuri, ca la R. Eleazar din Worms[50] sau la R. Israel Ba‘al Șem Tov, adică Beșt, și Abraham Abulafia[51].

În cazul nostru specific, confluența dintre diferite forme de imagistică, precum cea vegetală legată de coji/cochilii, care sunt descrise ca înglobând scânteile – în cadrul polarității lumină/întuneric – și sămânța/sperma, în cadrul imagisticii

organice, nu este decât un exemplu al naturii eclectice a conceptualizării cabalistice. Această fluiditate este legată și de ceea ce am numit tipul simbolic de expresie, existent în multe dintre scrierile cabalistice. Deși presupun că există forme diferite de simbolism care operează în literatura cabalistică, fluiditatea în utilizarea unor termeni biblici și talmudici este evidentă și ea se schimbă de la un cabalist la altul. De altfel, o teosofie dinamică, așa cum sunt cele mai multe dintre teosofiile cabalistice, afectează sensul simbolurilor sale[52]. Din anumite puncte de vedere, problemele cu care se confruntă cercetătorii Cabalei sunt similare celor întâmpinate de un cercetător al lui Böhme, atunci când încearcă să-i descifreze gândirea[53].

N-aș vrea totuși să fiu greșit înțeles: aceste forme de fluiditate diferă de opiniile lui Jacques Derrida cu privire la fluiditatea sensului unui text, care poate fi considerată ca o formă în plus de fluiditate față de cele menționate mai sus. După părerea mea, exegetice și performative cum erau, discuțiile cabalistice de mai sus erau legate de alte forme de discurs, iar sensul lor era inspirat, calificat sau restricționat fie de textele canonice interpretate, fie de detaliile performanțelor rituale. Acesta este unul dintre motivele pentru care acea *différance* a lui Derrida este mai puțin operativă în textele tradiționale, care erau consumate și înțelese într-un anumit grup al societății, privind mai puțin cititorul ca individ particular, cu înțelegerile sale inerțiale și cu modul său de viață mai stabil.

Pe de altă parte, fluiditatea conceptuală este evidentă în același corpus literar, când există diferite abordări ale modului de a face față răului. Tishby presupunea, în

conformitate cu viziunea sa compactă despre Luria, că numai o singură concepție despre destinul cochiliilor la sfârșitul timpului trebuie luată în considerare, cea a totalei lor distrugeri. Cu toate acestea, pe lângă totala lor obliterare, un cabalist lurian va spune că aceste cochilii trebuie separate de scânteile divine, care trebuie eliberate fără ca aceasta să presupună exterminarea cochiliilor[54]. Un altul ar presupune totuși o astfel de exterminare[55], în timp ce alții, la rândul lor, ar milita pentru posibilitatea transformării răului prin atenuarea lui, cu ajutorul unei înălțări la sursele superioare, așa cum am văzut mai sus cu picăturile de sămânță vărsate în van. Acesta este un model ce diferă de primele două, care sunt mai agonale, și ar putea fi calificat drept un model armonizator[56]. Țin să subliniez că toate aceste trei puncte de vedere diferite apar în diverse discuții în aceeași carte a lui R. Naftali Bakharakh, așa cum am menționat în note, fără o încercare de armonizare a lor, în pofida faptului că în cartea sa *‘Emek ha-Melekh* el oferă una dintre cele mai sistematice prezentări ale Cabalei luriene. Inutil să spun că în influenta carte *ha-Șelah* a lui R. Isaiah Horowitz se pot discerne de asemenea concepții divergente despre cochilii în eshaton, în diferitele discuții răspândite în lucrarea sa enciclopedică. În consecință, ar fi inutil să restrângem concepțiile luriene la una singură dintre ele, la fel cum nu ar fi necesar să reducem sistemele luriene la explicația cathartică sau la viziunea compactă a lui Tishby despre gândirea rabinică, pe care am prezentat-o mai sus, în „Introducere”. Dacă aceste trei soluții diferite de atingere a stării ideale sunt legate sau nu, logic, de explicațiile diferite ale emergenței răului, așa cum au fost discutate mai sus, este o chestiune interesantă în sine, care

cere însă o investigație distinctă. De fapt, în anumite structuri decadice – analizate în capitolul 2, în special la sfârșit – este puțin plauzibil să presupunem o dispariție a decadei malefice, chiar în eshaton.

Eclectism și fluiditate conceptuală

Dacă am dreptate în privința importanței acestei propensiuni spre fluiditate, înseamnă că abordările dominante în cercetarea Cabalei, cele ale lui Gershom Scholem și ale discipolilor săi, au sărăcit spectrul gândirii cabalistice printr-o mulțime de simplificări și reducții, în efortul pe care l-au făcut pentru a descoperi structura teosofică a Cabalei, admițând un tip mai degrabă omogen de gândire pentru fiecare cabalist sau școală. Aceasta s-a întâmplat și în cazul priorității acordate teoriei catharsisului divin în legătură cu răul asupra teoriei perfecțiunii care antrena și componenta răului. În locul fabricării unor teologii sistematice și al speculației pe tema implicațiilor lor filosofice și psihologice, într-o manieră care amintește de abordarea lui Johannes Reuchlin – ceea ce eu numesc „conceptualizări intelectuale”[57] –, propun o abordare mai minuțioasă și mai serioasă a detaliilor textelor cabalistice în formulările lor originale și un efort de a descoperi care erau preocupările lor spirituale, cu un eventual accent pe acest plural. Abia apoi o sarcină mai serioasă și mai dificilă de sistematizare și interogare a rezultatelor acestor discuții complexe poate deveni probabil fertilă, iar ea va utiliza categorii, cum ar fi o serie de modele, ordini sau sisteme[58].

Nu în ultimul rând, una dintre principalele afirmații făcute de-a lungul acestei cărți este pertinența temelor zurvaniene pentru înțelegerea anumitor aspecte ale răului primordial, deși nu a tuturor aspectelor. Afirmația trebuie înțeleasă în cadrul uneia mai largi, care presupune existența unui curent mult mai variat de transmitere a materialului speculativ din Orientul Mijlociu spre Europa medievală, inclusiv pentru evrei. Diversitatea biblică a atitudinilor față de numeroase subiecte, la fel ca aceea chiar mai mare existentă în sursele rabinice, n-a întâlnit doar scrierile lui Platon, Aristotel sau Plotin, ci și o combinație de teme existente în sufism, în doxografiile grecești, în sursele hermetice, formele de neopitagorism, creștinism, poate chiar orfism și hinduism, dar cu siguranță cele două corpusuri de literaturi foarte diversificate și influente care tratau despre magie și astrologie[59]. Chiar neoplatonismul constituie o formă de conglomerat care conține în unele cazuri anumite aspecte pitagoreice și magice. Unele dintre întâlnirile cu aceste materiale mai puțin „clasice” au fost la fel de decisive ca și cele cu tratările mai articulate, așa cum este cazul, după părerea mea, cu impactul astrologiei[60]. Iată de ce reverberațiile temelor zurvaniene trebuie considerate ca un exemplu în plus care complică imaginea polarizată ce pune în balanță filosofia greacă clasică cu Biblia, cei doi poli compacți ai întâlnirilor speculative din Evul Mediu[61]. Fără îndoială, peisajul speculativ mult mai eclectic ce era caracteristic culturilor mediteraneene din perioada elenistică a contribuit și el la apariția fluidității conceptuale în sursele cabalistice.

Note

1. Scholem, *Madda‘ei ha-Yahadut*, p. 31, citat literal de Tishby, *Doctrina răului*, p. 16, n. 5.
2. *Doctrina răului*, p. 16. Această poziție este reiterată în cartea sa *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, p. 237, vol. II, pp. 447-448. Vezi și *idem*, *Căile credinței și ale ereziei*, p. 26.
3. Vezi studiul său „Gnostic Doctrines”, p. 146. Pentru interpretarea net gnostică de către Scholem a Cabalei lui Luria, vezi cartea sa *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 109-117.
4. „Gnostic Doctrines”, pp. 146-152. Pentru posibilitatea ca reverberațiile dualiste gnostice din grupurile slave să fi influențat șabatianismul din Polonia, vezi Gershom Scholem, „Le mouvement sabbataïste en Pologne”, *Revue de l’histoire des religions*, vol. 143 (1953), p. 38; și Eliade, *Zalmoxis*, p. 92.
5. Vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*, pp. 138-146.
6. Vezi și Wolfson, „Light through Darkness”, *passim*, îndeosebi pp. 94-95, republicat acum în *Luminal Darkness*, pp. 32-33. Permiteți-mi să subliniez că, încă de la prima familiarizare semnificativă a unui gânditor creștin cu Cabala, în tezele lui Giovanni Pico della Mirandola, ni se oferă o comparație între Cabala și Zoroastru – desigur, nu scrierile zoroastriene însele. Despre aceste chestiuni, vezi Idel, *Kabbalah in Italy*, pp. 15-16, 173-176.
7. Vezi, de exemplu, și ceea ce am scris eu mai recent în „Holding an Orb in His Hand: The Angel Anafiel and a Late Antiquity Helios Mosaic”, *Ars Judaica*, vol. 9 (2013), pp. 19-44.

8. Pp. 353-390. Despre Adolphe Franck, vezi Charles Mopsik, „Les formes multiples de la Cabale en France au XX siècle", în Gisel-Kaennel (eds.), *Réceptions de la Cabale*, pp. 266-268; și Paul Fenton, „La contribution d'Adolphe Frank à l'étude historico-critique de la Kabbale", în Jean-Pierre Rothschild, Jérome Grondeux (eds.), *Adolphe Franck, philosophe Juif, spiritualiste et libéral* (Brespols, Turnhout, 2012), pp. 81-97.
9. Pp. 33-34, respectiv 167-168.
10. *Die Religionsphilosophie des Zohar* (Leipzig, 1849).
11. Vezi *Ta'am Leshed: Nouveaux Dialogues sur la Kabbale* (Livorno, 1863), pp. 107-108 (ebraică).
12. Vezi *Mélanges*, p. 276, n. 2, unde el respinge punctul de vedere al lui Franck, pp. 283-284, n. 1, dar la pp. 464-465, unde menționează posibilul impact al persianismului, îl ignoră și îl citează pe Luzzatto.
13. Vezi Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 6; și Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, pp. 47-48.
14. Michael Ernst Mueller, „Despre *Sefer Yetzirà*", *Mezuda* (Londra, 1943), vol. 2, pp. 108-109 (ebraică).
15. Mueller, *A History of Jewish Mysticism*, p. 65.
16. Stroumsa, „A Zoroastrian Origin to the *Sefirot*?".
17. Vezi *supra*, „Introducere", n. 23.
18. Vezi, de exemplu, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 30-32.
19. Aceasta este în special predilecția lui Schafer, în toate cărțile sale din urmă.
20. Vezi, de exemplu, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 32-34.
21. Vezi studiul său „Mitul cabalistic ca povestit de Orfeu", în M. Idel, W.Z. Harvey și E. Schweid (eds.), *Shlomo Pines Jubilee Volume*, vol. I (Ierusalim, 1988), pp. 425-459

(ebraică), și traducerea prescurtată în limba engleză, în Liebes, *Studies in Jewish Myth*, pp. 65-92.

22. Vezi studiul ei „Coaja precedă fructul”.

23. *On the Mystical Shape*, p. 58. Vezi și *supra*, cap. 3, îndeosebi fragmentul său final.

24. Vezi cartea sa *Major Trends*, pp. 35-36.

25. „Coaja precedă fructul”, pp. 123-126.

26. Vezi Idel, „On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism”, pp. 43-78.

27. Scholem, *Kabbalah*, p. 122.

28. Vezi, de exemplu, Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 98-100; *idem*, *Kabbalah*, pp. 122-128.

29. *On the Kabbalah and Its Symbolism*, p. 3; vezi și *ibidem*, p. 117; și *idem*, *On the Possibility of Jewish Mysticism*, ed. A. Shapira, trad. de Jonathan Chipman (JPS, Philadelphia, 1997), pp. 70-71.

30. *Cărțile credinței și ale ereziei*, p. 22. Pentru centralitatea răului în Cabala lui Luria, ca una dintre cele două puteri cosmice combatante, cea care construiește și cea care distruge, vezi studiul său *Doctrina răului*, p. 19.

31. *Zekher le-sihoteinu.*

32. Acesta este motivul răspunsurilor mele destul de blânde la atacurile lui Tishby din trecut, dintre care unele se refereau și la istoria teoriilor despre rău, și motivul tonului meu mai puțin critic de aici, și tot acesta este motivul pentru care nu am răspuns deloc criticilor lui Mendel Piekarz la adresa cărții mele despre hasidism.

33. Vezi analizele concepțiilor sale, în capitolele 1, 2, 4.

34. Vezi cartea mea *Absorbing Perfections*.

35. Vezi M. Idel, „Despre R. Nehemia ben Șlomo, profetul din Erfurt și R. Ițhak Luria”, pp. 326-343, și a se compara cu Magid, *From Metaphysics to Midrash*, îndeosebi pp. 222-228. Vezi și *supra*, cap. 1, n. 99.

36. Vezi mărturia citată în Avivi, *Kabbalat ha-'Ari*, p. 1115.

37. Pentru bibliografia acestui subiect, vezi *supra*, „Introducere”, n. 92.

38. Vezi, de exemplu, Idel, „Despre R. Nehemia ben Șlomo, profetul din Erfurt și R. Ițhak Luria”.

39. Aceasta este una dintre noile perspective pe care le-am propus în *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 234-249, și în *Absorbing Perfections*, pp. 107, 187-192, 471. Despre „corpul performativ”, vezi *idem*, „On the Performing Body”, și *supra*, „Introducere”, n. 89.

40. Vezi și Idel, *Kabbalah & Eros*, pp. 12, 18, 34, 104, 126, 179, 201, 203, precum și studiul „Despre identitate”, pp. 115 *sqq*.

41. Vezi *idem*, *Kabbalah & Eros*, pp. 109-125.

42. Despre aceste chestiuni, vezi *supra*, cap. 5.

43. Vezi, de exemplu, M. Idel, „The Attitude to Christianity in *Sefer ha-Meshiv*”, *Immanuel*, vol. 12 (1981), pp. 77-91; *idem*, *Messianic Mystics*, pp. 128-130; a se compara cu Wolfson, *Venturing Beyond.* Vezi și *supra*, cap. 2, „Câteva decadologii cabalistice ale răului și binelui”.

44. Vezi Idel, „Maimonides and Kabbalah”, pp. 33-42; *idem*, „Maimonides' *Guide of the Perplexed* and the Kabbalah”; *idem*, „Abulafia's Secrets of the *Guide*: A Linguistic Turn”, în A. Ivri, E.R. Wolfson, A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism* (Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998), pp. 289-329; *idem*, „Italy in

Safed, Safed in Italy”; *idem*, „Ascensions, Gender”, pp. 95-99.

45. De exemplu, Idel, *Enchanted Chains*; *idem*, „On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism”, și discuția noastră de la sfârșitul capitolului 2 de mai sus.

46. Vezi *supra*, sfârșitul capitolului 1.

47. A se compara cu atitudinea mai pasivă existentă în budism, așa cum este ea descrisă în T.O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil* (Allen & Unwin, Londra, 1962), p. 25.

48. Vezi Idel, „Ascensions, Gender”, pp. 102-103.

49. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory.*

50. Vezi Idel, „Despre identitate”.

51. Vezi Idel, *„’Adonai Sefatai Tiftah*: Models of Understanding Prayer in Early Hasidism”, *Kabbalah*, vol. 18 (2008), pp. 7-111; *idem*, „Prayer, Ecstasy, and Alien Thoughts in the Besht’s Religious Worldview”, în D. Assaf și A. Rapoport-Albert (eds.), *Let the Old Make Way for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry, Presented to Immanuel Etkes*, vol. I: *Hasidism and the Musar Movement* (The Zalman Shazar Center for Jewish History, Ierusalim, 2009), pp. 57-120 (ebraică); *idem*, „Mystical Redemption and Messianism in R. Israel Baal Shem Tov’s Teachings”, *Kabbalah*, vol. 24 (2011), pp. 7-121; *idem*, *Secrets and Pearls*.

52. Vezi Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 222-234.

53. Vezi Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, pp. 393-394.

54. Vezi R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 57b, și concepția lui R. Emanuel Hai Rikki, citată de Tishby,

Doctrina răului, p. 142, n. 3. Potrivit lui Tishby, aceasta este doar o poziție marginală.

55. Tishby, *Doctrina răului*, pp. 140-143. Se cuvine să subliniem că în cartea lui Bakharakh, *ibidem*, f. 82d, cochiliile vor dispărea în eshaton.

56. Tishby, *Doctrina răului*, pp. 141-142, pe baza unui fragment din cartea lui Vital *‘Etz Hayyim*, o viziune considerată de Tishby a fi „confuză”! Vezi însă R. Ițhak Luria, „Commentary on *Sifra’ di-Tzeni‘uta*’”, publicat în Avivi, *Kabbalat ha-’Ari*, p. 949; R. Naftali Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh*, f. 121b; R. Shimson din Ostropoler, *Ma’amar Dan Yadin*, XIV; R. Isaiah Horowitz, *ha-Șelah*, I, f. 29b, 30b; și în șabatianism, *cf.* Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 305-306, și în numeroase discuții în hasidism. Vezi Idel, „Prayer, Ecstasy, and Alien Thoughts in the Besht’s Religious Worldview”, pp. 86-105, unde am analizat și cele trei modele diferite existente în gândirea lui Beșt, inclusiv cel agonal și cel armonizator. Această viziune există deja la Cordovero. Vezi Ben Shlomo, *Teologia mistică*, p. 291; iar pentru exemple suplimentare, vezi, de exemplu, Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 5, p. 57, vol. 7, p. 208.

57. Vezi Idel, *Old Worlds, New Mirrors*.

58. Vezi Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, *passim*; *idem*, *Saturn’s Jews*, pp. 1, 21-22, 115; sau *idem*, „On Some Forms of Order in Kabbalah”, *Da‘at*, vol. 50-52 (2003), pp. XXXI-LVIII.

59. Vezi *supra*, „Introducere”, n. 27.

60. Vezi Idel, *Saturn’s Jews*.

61. Vezi, de exemplu, Gershom Scholem, „Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der Alten

Kabbala”, *Eranosjahrbuch*, vol. XXXIII (1964), pp. 9-50. Despre viziunea compactă a formelor anterioare de iudaism, vezi *supra*, *Introducere*, „Un iudaism «compact» în cercetarea modernă”.

*1. „Dumnezeu l-a făcut și pe unul și pe celălalt”, în versiunea în limba română (n.tr.).

Anexa 1

O temă din *’Idra’ Rabba’* și zoroastrismul

Existența unor teorii cu privire la rău în Castilia de la mijlocul secolului al XIII-lea, mai mult decât oriunde în centrele cabalistice, cum ar fi Provența și Catalonia, este evidentă pornind de la unele dintre tradițiile discutate mai sus, în special în capitolele 1 și 4. Acestea pot fi situate destul de îndreptățit în Castilia, iar unele dintre ele au o anumită legătură cu o concepție zurvaniană, așa cum am subliniat *supra*, în capitolul 1. Este destul de plauzibil ca aceste tradiții să se fi inspirat din teme mai vechi existente în Franța, așa cum am văzut mai sus.

Voi încerca să atrag acum atenția asupra unui alt impact posibil al unei viziuni zoroastriene referitoare la Ahriman, principiul răului, existentă într-un tratat zoharic. În *’Idra’ Rabba’*, tratatul despre *Marea Adunare a cabaliștilor*, unul dintre cele mai importante tratate teosofice din corpusul zoharic, citim despre demoni:

> Toate aceste coroane[1] care nu sunt incluse în corp sunt îndepărtate, impure și provoacă impuritate oricui se apropie de ele pentru a afla lucruri de la ele[2]. Căci ați fost

învățați: care este dorința lor în privința cărturarilor? Aceasta este numai pentru că ele văd corpul sfânt și se străduiesc să fie incluse în acel corp. Iar dacă veți spune: atunci cum stau lucrurile cu îngerii, care nu fac parte din acel corp? Nu, Doamne ferește, dacă ar fi în afara acelui corp sfânt, n-ar mai fi sfinți și nu ar subzista, așa cum stă scris[3]: „trupul lui ca și crisolitul" și „obezile lor [...] erau pline de ochi de jur împrejur"[4] și „un om, Gavriil"[5]. Ei toți sunt în formă de om[6], cu excepția celor care nu sunt în forma de corp, căci sunt impuri și provoacă impuritate tuturor celor ce se apropie de ei. Și ați fost învățați: ei toți au căpătat ființă de la spiritul mâinii stângi, care n-a fost îndulcit în om[7], și ei au ieșit din forma corpului sfânt și n-au aderat la el și acesta este motivul pentru care sunt impuri. Iar ei se duc și zboară în lume, și intră în hăul marelui abis, ca să adere la judecata primordială care se numește Cain, care a ieșit din forma corpului inferior, și ei rătăcesc și cutreieră lumea întreagă, și zboară și nu aderă la forma corpului, iar acesta este motivul pentru care sunt în afara tuturor domeniilor, al celui ceresc și al celui terestru. Ei sunt necurați [...]. Iar prin spiritul care se numește Abel, care este cel mai îndulcit din forma corpului sfânt, ies alții, care sunt mai îndulciți, iar ei aderă la corp și nu aderă[8], și sunt suspendați în aer și ies din forma acelora care sunt impuri[9].

Principala diferență dintre entitățile sfinte și cele impure constă în întruparea lor într-o formă umană, reprezentată aici de „cărturari", adică de persoane a căror preocupare cu studiul Torei presupune un corp pur. Ipoteza este că înșiși

îngerii – care erau înțeleși în filosofia neoaristotelică medievală, așa cum o formula Maimonide, ca fiind intelecte cosmice sau entități separate de materie – sunt, potrivit cabalistului anonim, incluși într-un corp angelic antropomorf, care le asigură sfințenia[10]. Întrebarea retorică este adresată, după părerea mea, acelor poziții filosofice. În loc de acestea, presupun eu, cabalistul a adoptat o viziune care presupune că întreaga lume angelică este dispusă într-o formă umană[11]. Excluderea de la apartenența la o anumită structură corporală este deci considerată a fi un echivalent al impurității, adică o anumită formă de existență demonică. Sau, cu alte cuvinte: nu atât problema posedării demonice a unui corp – viziune existentă în numeroase surse medievale, dar care nu figurează aici în mod explicit – este cea care-l preocupă pe cabalist, ci dimpotrivă, viziunea potrivit căreia coroanele demonice nu sunt incluse într-un corp[12]. Dorința unor astfel de entități de a pătrunde într-un corp, îndeosebi într-unul sfânt, este prin urmare miezul mesajului din acest fragment. Desigur, deja în midrașul clasic există o viziune care pretinde că demonii au fost plăsmuiți în ultimul moment al creației, și anume chiar în ajunul Șabatului, ceea ce l-a împiedicat pe Dumnezeu să le dea un corp[13].

Există motive îndreptățite să presupunem că forma umană – ceea ce eu am tradus mai sus drept „formă” –, reflectând-o pe cea divină, este un deziderat de cucerit pentru puterile răului și, într-adevăr, principalul subiect al acestui tratat zoharic este în mod vădit antropomorf, chiar mai mult decât majoritatea celorlaltor părți ale literaturii zoharice. Conform unei declarații din acest tratat, care survine chiar înaintea fragmentului citat mai sus, toate lucrurile sunt create după

chipul omului[14]. Totuși, aspirația „coroanelor” – căreia nu-i pot găsi vreo paralelă în literaturile cabalistice anterioare sau contemporane – de a fi încorporate într-un om sau un corp similar omului cere anumite explicații. Trebuie spus că un comentator al *Zoharului* de la sfârșitul secolului al XVI-lea rezumă viziunea acestei *’Idra* în felul următor: „Nu există formă de om pentru puterile exterioare”[15].

Permiteți-mi să compar acest fragment cu o viziune existentă în textele zoroastriene, așa cum au fost analizate de Shaul Shaked. Într-un enunț existent într-o compilație importantă din secolul al IX-lea, intitulată *Denkart*, citim în traducerea sa:

> Este posibil ca Ahriman să fie scos din această lume, astfel încât fiecare persoană, în ce-o privește, să trebuiască să-l alunge din propriu-i corp, pentru că modul de locuire a lui Ahriman în lume este în corpurile oamenilor. Prin urmare, dacă nu mai există nicio modalitate de locuire pentru el în corpurile oamenilor, el este anihilat din întreaga lume. Căci atât timp cât în această lume [chiar și] un mic demon își are locuința într-un singur individ uman, Ahriman este în lume[16].

După cum a explicat Shaked ipoteza subiacentă acestui fragment, purificarea totală a trupurilor umane va avea ca rezultat distrugerea principiilor demonice, concepute ca non-materiale, a căror existență este posibilă numai dacă ele dobândesc un corp uman, considerat ca fiind pozitiv, pentru că este creația lui Ormuzd. Numitorul comun al fragmentului zoharic și al abordării zoroastriene este faptul că puterile

demonice au nevoie de un corp[17]. În principiu, categoriile de pur și impur, atât de centrale pentru fragmentul zoharic, sunt germinale și pentru textele zoroastriene[18]. Trebuie subliniat faptul că una dintre cele mai curente referiri la latura demonică în literatura zoharică, ce nu își are paralele în surse anterioare, este *Sitra’ ’Ahara’*, „cealaltă parte”, văzută uneori ca partea stângă.

Desigur, fragmentul de mai sus este absolut singular în literatura zoharică, pentru că, în viziunile zoharice, contrar midrașului, demonii sunt concepuți ca având corpuri proprii[19]. Tocmai de aceea este necesară o anumită explicație pentru apariția teoriei de mai sus, iar propunerea de mai înainte încearcă să explice posibila sursă a acestei viziuni. Faptul că nu există alte paralele pentru fragmentul din *’Idra’ Rabba’* în vasta literatură zoharică[20] poate fi explicat prin ipoteza că acest tratat a fost scris mai târziu decât cea mai mare parte a literaturii zoharice[21], lăsând deoparte *Tiqqunei Zohar* și *Ra‘ya’ Meheimna*.

Nu în ultimul rând, natura specială a literaturii *’Idra’*, în comparație cu cea mai mare parte a literaturii zoharice, care este evidentă pentru orice cititor, i-a atras atenția lui Adolphe Franck, ale cărui afirmații referitoare la afinitățile dintre Cabala și tradițiile iraniene se bazează, într-o foarte mare măsură, pe cele două *’Idra’* și îndeosebi pe *’Idra’ Zutta’.* Prin speculațiile sale cu privire la aceste două straturi ale literaturii cabalistice, el a ajuns la concluzia că în Cabala nu sunt conținute componente speculative grecești sau creștine, iar acesta este motivul pentru care el a văzut în Cabala un fenomen destul de timpuriu. Comentariul nostru de aici pare să consolideze un anumit aspect al intuiției sale, deși eu nu

accept datarea sa timpurie a acestei literaturi, căci contactul cu materialul iranian, zurvanian, putea să aibă loc în Evul Mediu. Interesantă este și ipoteza lui Solomon Rubin, care vede o posibilă afinitate între maniera în care a fost descrisă în *’Idra* cea mai înaltă manifestare divină, *‘Attiqa’*, „Cel Primordial”, și semnificația lui Zurvan de timp etern[22].

Note

1. *Kitrin*, un termen aramaic care traduce ebraicul *Ketarim*, „coroane”, reprezentând în *Zohar* puterile, fie divine, fie demonice.
2. Adică pentru a primi revelații de la niște puteri demonice.
3. *Daniel* 10.6.
4. *Iezechiel* 1.18.
5. *Daniel* 9.21.
6. Interpretez această afirmație în felul următor: structura sau forma corpului uman și ceresc este compusă din diferite mădulare. În unele texte, antice și medievale, structura angelică antropomorfă are mădulare care sunt îngeri sau tabere de îngeri. Vezi Idel, *Lumea îngerilor*, pp. 45-49.
7. Adică în structura similară omului.
8. Această formă de expresie este caracteristică stilului zoharic.
9. *’Idra’ Rabba’*, tipărită în *Zohar*, III, f. 143ab. Pentru o altă traducere în limba engleză, vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, pp. 537-538. Vezi și Liebes, „The Messiah of the Zohar”, p. 203, n. 391; *idem*, *Studies of the Zohar*, p. 190, n. 201; și Sobol, *Partea* ’Idrot *a* Zoharului, pp. 162-165.

Pentru o analiză a acestui fragment și o comparație cu concepțiile lui R. Menahem Recanati în privința ipotezei că demonii au corpuri, vezi R. David ibn Avi Zimra, *Metzudat David*, p. 521. Vezi și o formă oarecum paralelă în *Zohar*, I, f. 19a, discutată în Har Shefi, *Malkhin Qadmain*, pp. 175-176, unde emisia extrauterină este menționată în contextul puterilor care nu sunt după chipul omului. Negativitatea acestui tip de emisie este evidentă, așa cum s-a văzut mai sus, în capitolul 1, căci materialul seminal vărsat în van se poate transforma în puteri demonice.

10. În ediția lui Scholem a cărții *Zohar*, *ad locum*, el se referă la posibila atitudine antimaimonideană într-o notă manuscrisă.

11. Vezi Idel, *Lumea îngerilor*, pp. 45-49.

12. A se compara totuși cu Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vol. II, p. 537, n. 25.

13. *Genesis Rabba’* 7:5. A se compara și cu afirmația atribuită de Petru lui Isus: „Eu nu sunt un corp fără corp”, așa cum o citează Origen. *Cf.* Klijn-Reinink, *Patristic Evidence*, p. 125.

14. Vezi *Zohar*, III, f. 143a.

15. R. Abraham Azulai, *’Or ha-Hammah* (Przmysl, 1896), vol. I, f. 23a. A se compara și cu Cordovero, *’Or Yaqar*, vol. 1, p. 156.

16. Shaked, „Some Notes on Ahreman”, p. 230; *idem*, *Dualism in Transformation*, pp. 22-23.

17. Într-o anumită măsură, această viziune este similară cu conceptul sufletelor destrupate, *nișmatin ‘artila’yin*, sufletele păcătoșilor de după moarte care-și caută un corp, dar cutreieră deocamdată prin aer.

18. Koren, *Forsaken*, pp. 81-91.

19. Vezi Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, pp. 447-474, 529-532.
20. Vezi totuși *Zohar*, I, f. 16a, citat în Recanati, *Commentary on the Pentateuch*, f. 2d.
21. Vezi Liebes, *Studies in the Zohar*, p. 128.
22. *Heidenthum und Kabbala: Die Kabbalistische Mystik ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach, gründlich aufgehellt und populär dargestell* (Commissions-Verlag von Bermann und Altmann, Viena, 1893), pp. 33-34; și Wolfson, *Aleph, Mem, Tau*, p. 221, n. 166.

Anexa 2

Abraham Abulafia despre prima *sefiră* și gândul rău și interpretările alegorice ale răului în școala sa

Analizele din capitolul 1 ale textelor cabalistice despre gândirea divină și relația ei cu răul sunt luate din principala școală de Cabala, cea teosofico-teurgică. Abordarea lor majoră este teosofică, ceea ce înseamnă, în contextul nostru particular, că centrul celor mai importante procese care au loc este lumea celestă, care este afectată de activitățile rituale umane. Anumite discuții prezente în această școală reflectă o traducere ipostatică a unor procese interne, ca de exemplu viziunea despre primele trei *sefirot* ca procese intelectuale: Gândirea, Înțelepciunea și Înțelegerea. Într-un alt caz, o viziune a lui R. Yehuda ha-Levi care tratează despre un proces intern a fost exteriorizată de un cabalist debutant și proiectată în domeniul divin, așa cum a demonstrat Mordecai Pachter[1].

Totuși, o altă formă de Cabala, care a apărut la începutul anilor 1270, a pus accentul pe procesele psihologice, interioare, ca indiciu al perfecțiunii umane. Este vorba despre Cabala extatică a lui Abraham Abulafia, care a fost formulată,

în anumite cazuri, ca o reinterpretare a unor concepte ipostatice din Cabala teosofică în termeni ce se referă la procesele interioare[2]. Presupunând importanța unor astfel de procese, ipostazele teosofice – care deja din Cabala teosofică erau descrise uneori prin recurgerea la termeni legați de procesele intelectuale, în cazul primelor trei *sefirot*, *Mahașava*, *Hokhmah* și *Binà* – sunt raportate acum nu atât la aspectele lor divine[3], ci în special la aspectele lor umane. Pe scurt, Abulafia alegorizează teosofia, astfel încât ea era înțeleasă ca referindu-se la psihologie, sau în alte cazuri la unele ipostaze intelectuale, cum ar fi Intelectul Agent, înțeles ca putere cosmică. Din acest punct de vedere, această practică de interpretare nu diferă de alegorizarea propusă de el în privința sensului versetelor biblice sau al discuțiilor talmudice. Deoarece datele biografice ale activității sale sunt cunoscute, din interpretările date de Abulafia viziunilor altor cabaliști putem afla câte ceva despre *terminus ante quem* al existenței unor idei teosofice, cu care era familiarizat, dar cărora a preferat să le schimbe destul de radical sensul prin interiorizarea lecturii sau prin ceea ce poate fi descris ca o spiritualitate interiorizată[4].

Astfel, de exemplu, la sfârșitul unei epistole importante, redactată, cel mai probabil, la sfârșitul anilor 1280 în Sicilia, adică exact în aceeași perioadă în care au fost scrise sau editate în Castilia anumite părți din *Zohar*, citim ce îi scrie Abulafia unui fost discipol al său din Barcelona, R. Yehuda Salmon – căruia îi predase la începutul anilor 1270 –, ca răspuns la atacul colegului lui Salmon din Barcelona, R. Șlomo ben Abraham ibn Adret, la pretențiile profetice și mesianice ale lui Abulafia:

Tora[5], ca și discursurile, sunt ca o *hyle* pentru gândire [*mahașava*], și orice formă[6] crede el că vrea să-i dea mai sus menționatei *hyle* [o face], [deși] într-un mod metaforic[7]. [...] astfel gândirea este o materie în care sunt articulate toate științele [*hokhmot*], și n-ar fi așa dacă n-ar sta scris [*Ieremia* 4.22]: „sunt pricepuți numai la rele, iar binele nu știu să-l facă”. Iată, *Hokhmah* are două fețe, după cum s-a spus [*Pilde* 24.8]: „Cel ce-și pune în gând să facă rău se cheamă un mare răufăcător”. Iar înțelepții au spus: „Dumnezeu leagă gândul bun de faptă, dar Dumnezeul binecuvântat nu leagă gândul rău de faptă”[8]. Și iată, numele *mahașavei* este *hirhur* [„chibzuire”][9], așa cum au spus înțelepții noștri[10]: „este interzis să chibzuiești la modurile Sale de acțiune” și tot ei au spus[11]: „a chibzui la transgresiune este mai rău decât [actul de a produce] transgresiunea însăși”. Iar Rabinul [Maimonide] a scris în capitolul al treilea din *Călăuza rătăciților* o interpretare excelentă. În conformitate cu toate acestea, se spune [*Isaia* 55.8]: „Căci gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre, și căile Mele ca ale voastre, zice Domnul”[12]. Cât despre ceea ce spuneau ei prin gândul lor rău [*mahașavtam ha-ra‘a*], răspunsul pe care ar trebui să-l primească de la noi este: „Voi spuneți că n-a fost în ordine calea Domnului. Oare nu cumva căile voastre n-au fost în ordine?”. Se știe că sufletul intelectiv gândește și este unul, dar gândurile lui sunt două. Iar gândirea are o Coroană Cerească [*Keter ‘Elyon*], care o conduce la acțiuni bune sau rele. Totuși, acelea [faptele] care sunt făcute în înțelepciune sunt toate bune, iar cele care sunt făcute în ignoranță sunt toate rele. Iar

> cineva care înțelege aceste efecte și ceea ce derivă din ele le și judecă atât cât pot fi judecate, potrivit înțelegerii lui și conform înțelepciunii lui, urmând opiniile acelora care sunt demni de încredere în propriul lor drept[13].

Abulafia critica o viziune care ipostaziază două moduri de acțiune legate de *Keter ‘Elyon*, adică de Coroana Cerească ce se referă la prima *sefiră*, numită uneori în Cabala teosofică *Maẖașava*[14]. Abulafia este înclinat să recurgă la acest termen pentru prima *sefiră* poate mai mult decât oricare alt cabalist din secolul al XIII-lea, așa cum aflăm din mai multe cărți ale sale. Astfel, deopotrivă în contextul lui *Keter ‘Elyon* și al *Maẖașavei*, sunt indicate foarte explicit două moduri de acțiune, iar în cazul *Maẖașavei* este utilizat termenul *Maẖașava Ra‘a*. Abulafia însuși nu este de acord cu o înțelegere ipostatică a proceselor intelectuale interne, ca și cum acestea ar reflecta o structură paralelă sau dinamică existentă în lumea divină, și el invocă viziunea lui Maimonide pentru a scoate în relief diferența netă dintre formele de gândire umană și divină. Marele Vultur se opunea destul de drastic înțelegerilor ipostatice ale atributelor divine, iar abordarea lui a fost adoptată de Abulafia. Țin să subliniez că Abulafia nu își asumă o integrare a celor două forme de gândire divergente, ci necesitatea unei distincții nete și alegerea reflexivă între cea corectă și cea incorectă[15].

O examinare atentă a acestui fragment poate discerne o altă temă care există, *inter alia*, și în zoroastrism. Gândirea este descrisă la început ca operare cu Tora, presupun cu forma scrisă a ei, și cu discursurile, deci cu o formă orală, prin urmare cu două tipuri de culturi. La sfârșitul fragmentului,

conceptul de gândire este legat de faptele bune sau rele. Avem oare aici distincția de largă răspândire dintre gândire, cuvânt și faptă?[16]

Să comparăm această analiză a fragmentului lui Abulafia cu un celebru fragment zoroastrian, *Yasna* 30:3:

> Toate gândurile bune și toate cuvintele bune și toate faptele bune sunt gândite, rostite și făcute cu inteligență; și toate gândurile și cuvintele și faptele rele sunt gândite și rostite și făcute cu nebunie[17].

După părerea mea, discuția de mai sus a cabalistului extatic nu este doar o observație generală: ea face parte dintr-o controversă cu Ibn Adret, iar în epistolă el a mers până la a pretinde că există cabaliști a căror credință în decada sefirotică este considerată a fi mai rea decât cea a creștinilor în Sfânta Treime[18]. Acest ton polemic impregnează, după părerea mea, și finalul epistolei, iar acele persoane care au un gând rău sunt vizate, cred eu, imediat după fragmentul citat, în felul următor:

> Dacă ei nu gândesc în înțelepciunea lor gândul sufletului lor, cabaliștii nu vor deveni înțelepți până nu vor discerne care este intenția lor între [diferitele] puncte de vedere, așa încât să creadă ceea ce cred [în virtutea] înțelepciunii, înțelegerii și cunoașterii, [altfel] între Cabala lor și Cabala[19] cabaliștilor din alte neamuri nu este [decât] o mică diferență[20].

Ipoteza mea este că aici el se referă din nou la Ibn Adret, principalul apărător al viziunii lui Nahmanide despre Cabala ca o tradiție orală care nu ar trebui abordată cu ajutorul reflecției intelectuale independente (*sevara*)[21]. Oare aici Abulafia face aluzie la faptul că tocmai în cercul cabaliștilor legați de Ibn Adret, cerc ce își deriva tradiția cabalistică de la Nahmanide, exista o viziune referitoare la dublul conținut al gândirii supreme, ca una ce consta deopotrivă din dimensiuni bune și rele? Până în prezent, nu am găsit nicio mențiune explicită în acest sens în școala lui Nahmanide, deși chestiunile legate de natura complexă a acestei *sefire*, pe de o parte, și absența termenului *infinit* în acest context, pe de alta, sunt foarte interesante. Este posibil, de asemenea, ca Abulafia să fi întâlnit cabaliști care exprimau acest punct de vedere în timpul vizitei sale în câteva orașe din Castilia în perioada 1271-1273. El menționează întâlnirea cu, și chiar încercarea sa de a-l învăța pe nimeni altul decât R. Moshé din Burgos, una dintre cele mai importante figuri ale Cabalei castiliene, ale cărui viziuni despre rău le-am menționat mai sus[22]. Dacă așa stau lucrurile, atunci putem data existența noțiunii de *gând rău* legată de un înalt domeniu divin deja de la unii cabaliști activi în Castilia la începutul anilor 1270.

După părerea mea, nu există niciun motiv să presupunem că Abulafia a inventat el însuși o astfel de viziune, căci el opera cu o altă opoziție decât cea dintre gândul bun și gândul rău, cu una mai cognitivă: cea dintre intelect și imaginație[23]. Acesta este motivul pentru care el a interpretat o viziune teosofică a dublului conținut al lui *Keter*, care include atât o dimensiune bună, cât și una rea, ca referire la două forme de activități umane, cele înțelepte și cele nebunești. În orice caz,

o asemenea interpretare psihologică a celor trei *sefirot* nu este un caz unic în scrierile lui Abulafia[24].

O paralelă interesantă la discuția de mai sus există într-un tratat anonim din școala lui Abulafia, deși nu este o carte scrisă de el, intitulat *Ner ’Elohim*:

> Fața este astfel dirijată încât să îndeplinească intenția gândirii. Iar *Teli*[25] arată înspre Coroana Celestă care încinge capul și indică gândirea realizată. Sfera înconjurată și care înconjoară, adică înconjoară corpurile și este înconjurată de Înțelepciune și Înțelegere, și arată către acțiunea celor două [*sefirot*] [...], iar primele trei *sefirot* sunt Gândirea, Înțelepciunea și Înțelegerea [...], iar Cunoașterea [*Da‘at*] [...] este influxul de la primele *sefirot* [...], iar acest război există în inimă [...] și s-a născut din prima *sefiră* în om, un gând bun și un gând rău [...], iar persoanele care cred că este înțelept a face cu ajutorul Înțelepciunii bine și rău, și tot așa în cazul Înțelegerii și Cunoașterii, bine și rău, iar persoana care înțelege ar trebui să înțeleagă a discerne între bine și rău [...], iar *sefirot* emană în inimă și influxul este divizat în multe feluri[26].

Discipolul anonim al lui Abulafia se referă în mod explicit la prima *sefiră*, ca legată în același timp de Gândire și de Coroana Celestă, iar semnificația ei este considerată a fi eminamente internă, „în om” sau „în inimă”. Această putere interioară este înțeleasă ca generatoare deopotrivă a unui gând bun și a unui gând rău. Întrebarea este dacă acest cabalist anonim traduce sau alegorizează o viziune teosofică,

ceea ce înseamnă că prima *sefiră* există ontologic într-o sferă divină, iar acolo există de fapt un gând rău, la fel ca în om. Comparația cu fragmentul lui Abulafia pare să indice în această direcție. Se cuvine să subliniem că discipolul lui Abulafia cunoștea teoria divinității atotcuprinzătoare, pe care am discutat-o pe scurt *supra*, în capitolul 3.

Alegorizarea unor viziuni cabalistice anterioare cu privire la rău, pe care-o regăsim în școlile teosofice, este evidentă și într-un alt tratat aparținând Cabalei extatice:

> Iar forțele severe ale Stângii, care sunt numite Pornirea cea Rea, și Stânga, și Samael, și Satana, și Îngerul Morții, și Șarpele, vor fi diminuate. Toți aceștia vor fi aruncați departe de voi, la fel ca forțele lor de piatră, așa cum s-a spus [*Iezechiel* 36.26]: „voi lua din trupul vostru inima cea de piatră”, iar forțele lor se vor supune forțelor intelectuale divine, așa cum s-a spus [*ibidem*]: „și vă voi da inimă de carne”. [Atunci] ochii voștri se vor deschide, ca să examinați aceste chestiuni divine, cele intime și intermediare, nu [acele forțe care țin de] cochilii. Iar când veți atinge [acest] grad, atunci veți fi purificați de pângărirea corporală și de gândul simțurilor, iar forța intelectuală nu va fi amestecată, într-o măsură mai mare sau mai mică, cu simțurile, decât în măsura în care simțurile vor [servi] ca un vas care primește ceea ce este [conceput] în el[27].

Cu alte cuvinte, expresia „gând rău”, care a fost utilizată în numeroase cazuri ca legată de ființele umane și proiectată în lumea celestă în zurvanism și în Cabala teosofică, a fost

alegorizată pentru a indica activitatea umană în Cabala extatică.

Permiteți-mi să abordez acum, pe scurt, o altă chestiune care separă radical Cabala lui Abulafia de cea teosofico-teurgică: felul în care abordează semnificația materialului seminal în scrierile sale. Așa cum s-a văzut mai sus, în special în capitolele 1 și 5, *semen virile* era înțeles ca reprezentând o transmitere concretă a dimensiunii creatoare a masculinului, care asigură reproducerea corporală. Chiar în cazurile în care creșterea seminței este abordată pentru a reprezenta emergența domeniului sefirotic, nu era vorba despre o metaforă, ci de referiri la două procese diferite, dar paralele. Unul dintre motivele importanței materialului seminal era identitatea națională legată de el, ca parte a identității organismice a evreilor, considerați a constitui o entitate națională aparte.

Pentru Abulafia însă, iudaismul era mult mai puțin definit de criteriul organic decât în abordarea rabinică matrilineară, adoptată și amplificată de cabaliștii teosofico-teurgici, așa cum am văzut mai sus, ci mai degrabă prin mărturisirea a ceea ce credea el a fi adevărul teologic, extras din gândirea lui Maimonide:

> Iar evreul care crede că, pentru că el este evreu și pentru că-și poate urmări strămoșii până la seminția lui Yehuda, este sământă de regalitate, dacă nu mărturisește [atunci] într-adevăr similitudinea sa cu tribul lui Yehuda, nu este decât [o chestiune de] nume. Căci Yehuda este etimologic legat de *hoda'a*[28].

Abulafia își bazează discuția de aici pe aluzia etimologică biblică (din *Facerea* 49.8) la sensul lui Yehuda/Iuda. Însă în timp ce acolo „mărturisirea” vine de la frații lui Iuda către Iuda însuși, cabalistul alterează sensul și face ca ea să se refere la Dumnezeu. Astfel, în locul funcției organice a materialului seminal concret, Abulafia acordă prioritate creșterii intelectuale drept cea mai importantă componentă care definește identitatea unei persoane[29]. Din acest punct de vedere, ca și din multe altele, abordarea sa diferă radical de Cabala teosofico-teurgică. Tentativele vizând reducerea divergențelor dintre gândirea sa și principala linie a Cabalei provin din răstălmăcirile savante ale punctelor sale de vedere, așa cum am subliniat în mai multe ocazii[30].

În acest context, țin să insist asupra unui contemporan al lui Abulafia, un cabalist ce are câteva puncte comune cu gândirea acestuia, dar diferă în același timp radical de ea, R. Yosef ben Șalom Așkenazi, care a fost deja menționat mai sus[31], acolo unde el vorbește despre ascensiunea în gândire pentru a crea *sefira Keter*, descrisă ca slavă sau onoare, și pandantul ei, *temura*, adică rușinea, *boșet*[32]. Ca și în cazul lui Abulafia, Cabala lui Așkenazi diferă și ea, din multe puncte de vedere, de linia principală a Cabalei teosofico-teurgice, iar mărturia sa arată că cele două puteri create în cer de gândirea divină i-au trezit atenția din surse independente de Cabala zoharică.

Note

1. *Roots of Faith and Devequt*, pp. 13-130.

2. Vezi, de exemplu, Idel, *The Mystical Experience*; *idem*, „Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names”, în R.A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics, & Typology* (New York, 1993), pp. 97-99; *idem*, „The Contribution of Abraham Abulafia’s Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism”, în P. Schafer, J. Dan (eds.), *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After* (Mohr, Tübingen, 1993), pp. 131-133; *idem*, *R. Natan ben Sa‘adia Harar, Le Porte Della Giustizia Sa‘are Sedeq*, trad. de Maurizio Mottolese (Adelphi, Milano, 2001), pp. 147-173; *idem*, „Despre semnificația termenului Cabala. Între școlile de Cabala extatică și sefirotică din secolul al XIII-lea”, *Pe‘amim*, 93 (2003), pp. 39-76 (ebraică); și, mai recent, *idem*, „Abulafia’s Secrets of the Guide: A Linguistic Turn”, în A. Ivri, E.R. Wolfson, A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism* (Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998), pp. 306-311 (sau în *Revue de métaphysique et de morale*, 79 [1998], nr. 4, pp. 495-528); *idem*, „«The Time of the End»: Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia’s Eschatology”, în A. Baumgarten (ed.), *Apocalyptic Time* (Brill, Leiden, 2000), pp. 155-185; și cartea mea *Absorbing Perfections*, pp. 321-335; *idem*, *Ben*, pp. 276-375; *idem*, „The Changing Faces as the Image of God in Jewish Mysticism”, în A. Melloni, L. Saccenti (eds.), *The Image of God: Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity in*

Honour of Pier Cesare Bori (Lit Verlag, Berlin, 2010), pp. 46-65; Elliot Wolfson, *Abraham Abulafia: Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy* (Cherub Press, Los Angeles, 2000); și Robert J. Sagerman, *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity* (Brill, Leiden, 2011). Țin să subliniez o deformare crasă a concepției mele despre Cabala lui Abulafia: Schäfer, în *The Origins*, p. 18, îmi atribuie o afirmație incredibilă și nejustificată, și anume aceea că aș considera Cabala lui Abulafia drept „componenta dominantă a misticii evreiești". Nu se dă nicio referință pentru această răstălmăcire sau reprezentare eronată a poziției mele, care constă de fapt în descrierea Cabalei lui Abulafia ca un curent secundar, inclusiv în studiile publicate în culegeri de articole editate de Schäfer – vezi mai sus în această notă –, ca să nu mai vorbim despre studiile ebraice, studii pe această temă pe care el preferă să nu le citească.

3. Nu pot intra aici în detaliile divergențelor conceptuale extreme privind înțelegerea scrierilor lui Abulafia, practic prezentarea lui ca și cum ar accepta tipul teosofic de Cabala, de către Elliot Wolfson și discipolii săi. Vezi, de exemplu, ceea ce am scris în studiul meu „Abraham Abulafia: A Kabbalist «Son of God» on Jesus and Christianity", în N. Stahl (ed.), *Jesus among the Jews* (Routledge, Londra, New York, 2012), pp. 60-93.

4. Despre fenomenul interiorizării în mistica evreiască, vezi Ron Margolin, *Religia interioară. Fenomenologia vieții religioase interioare și manifestările ei în sursele evreiești (De la Biblie la textele hasidice)* (Bar Ilan University Press,

Ramat Gan, Shalom Hartman Institute, Ierusalim, 2011) (ebraică), iar despre Abulafia, vezi pp. 257-258. Despre abordarea depersonalizantă a lui Abulafia, care nu este pur și simplu identică cu interiorizarea în general, ci mai aproape de universalizare și simplificare, vezi Idel, *Secrets and Pearls*.

5. Despre textul revelației ca materie brută pentru interpretare, vezi și abordarea existentă în Ismailia, *cf.* Erder, *The Karaite Mourners*, p. 361.

6. Vezi Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia* (SUNY Press, Albany, 1988), pp. 100-101.

7. *Cf. Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Tishby, p. 93.

8. *TB*, *Qiddushin*, f. 40a.

9. *TB*, *Hullin*, f. 142a.

10. Deși există surse mai vechi pentru această viziune, cea mai apropiată pare a fi comentariul lui R. Abraham ibn Ezra la *Ieșirea* 10.10.

11. *TB*, *Yuma'*, f. 29a.

12. *Călăuza*, III:8.

13. *Ve-Zot li-yhudah*, publicat pentru prima dată în *Ginzei Hokhmat ha-Qabbalah*, ed. A. Jellinek (Leipzig, 1853), pp. 27-28. O distincție similară între gândirea intelectuală și gândirea imaginativă, care este paralelă la cele două tipuri de gândire descrise mai sus, se găsește în Abulafia, *Sefer 'Or ha-Sekhel*, ed. A. Gross (Ierusalim, 2001), p. 41.

14. Vezi Matt, „Introducerea” la *The Book of the Mirrors*, pp. 24-25.

15. Vezi modul în care el descrie distrugerea gândului rău de către intelectul cosmic, în comentariul său la *Sefer ha-*

Melitz, ed. A. Gross (Ierusalim 2001), p. 10, scris cu mulți ani înainte de epistola menționată mai sus.

16. Această distincție există mult mai devreme în filosofia evreiască și în Cabala. Vezi, de exemplu, Abraham bar Hiyya, R. Azriel din Gerona, *Commentary on the Talmudic Legends*, pp. 82, 93; R. Azriel, *Epistle to Burgos*, p. 234; *The Book of the Pomegranate*, ed. Wolfson, p. 264; R. Yosef ben Șalom Așkenazi, în Idel, *Absorbing Perfections*, p. 367; sau Cordovero, *'Or Yaqar* (Ierusalim, 1986), vol. 14, p. 177, precum și în hasidismul est-european din secolul al XVIII-lea.

17. *The Zend-Avesta*, trad. de L.H. Mills, partea a III-a (The Claredon Press, Oxford, 1887), p. 390. Vezi și Shaked, *Dualism in Transformation*, pp. 136-137; Zaehner, *The Dawn & Twilight*, p. 284; și Jacques Duchesne-Guillemin, *Zoroastre: Étude critique avec une traduction commentée des Gatha* (Maisonneuve, Paris, 1948), pp. 236, 238. Despre această triadă în Cabala, vezi Bracha Sack, „Sursele perfecțiunii: *Mahașava, Dibbur, u-Ma'aseh*", *Da'at*, vol. 50-52 (2003), pp. 221-241 (ebraică).

18. Vezi M. Idel, „Rașba și Abraham Abulafia: istoria unei polemici cabalistice neglijate", în Daniel Boyarin *et al.* (eds.), *Atara le-Haim: Studii de literatură talmudică și rabinică dedicate profesorului Haim Zalman Dimitrovsky* (Magnes Press, Ierusalim, 2000), pp. 235-251 (ebraică).

19. Presupun că aici termenul *Cabala* reprezintă o tradiție primită care nu este examinată, iar nu învățătura esoterică identificată de cabaliști cu tradiția lor specială. Această utilizare a Cabalei există și în alte părți în scrierile lui

Abulafia, iar aceasta va explica și recunoașterea unor cabaliști printre neevrei.

20. *Ve-Zot li-yhudah*, p. 28.

21. Vezi M. Idel, „We Have No Kabbalistic Tradition on This”, în I. Twersky (ed.), *R. Moses b. Nahman (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (Cambridge, Mass., 1983), pp. 51-73.

22. Vezi, de exemplu, *supra*, capitolele 1 și 4.

23. Vezi Idel, *The Mystical Experience*, pp. 144-145.

24. Vezi *’Otzar ‘Eden Ganuz*, 3:9, ed. A. Gross (Ierusalim, 2000), pp. 349-350.

25. Concept astronomic existent în *Sefer Yetzirà*, care are o mulțime de sensuri în Cabala, inclusiv în Cabala extatică. Vezi Idel, „Abraham Abulafia: A Kabbalist «Son of God»” (vezi *supra*, n. 3), pp. 73-76.

26. *Ner ’Elohim*, ed. A. Gross (Ierusalim, 2002), pp. 5-6. Despre problema apartenenței acestei opere, vezi M. Idel, *Operele și doctrinele lui Abraham Abulafia* (teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 1976), pp. 72-75 (ebraică). Pentru o traducere a unui context mai complet al acestui fragment, vezi M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 147.

27. *Sefer ha-Tzeruf*, Ms. Paris BN 774, f. 4b-5a. Despre această operă, vezi Idel, *ibidem*, pp. 69-71.

28. Vezi epistola lui Abulafia intitulată *Matzref la-Kesef*, Ms. Sassoon 56, f. 30b.

29. Pentru sămânță ca metaforă pentru intelect, vezi Idel, *The Mystical Experience*, pp. 190-191; *idem*, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, p. 79; și Sagerman, *The Serpent Kills*, *passim*, care atenuează divergențele dintre Cabala lui Abulafia și cea teosofică pe această temă. A se compara cu celălalt recurs,

filosofico-metaforic, la Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 73, sec. 14: „Nu există înțelepciune fără ajutorul divinității. În trupurile oamenilor se află răspândite semințe divine” [trad. rom.: *Scrisori către Luciliu*, trad. de Gh. Guțu, Editura Științifică, București, 1967 – n.tr.]. Vezi și Nicolas Cusanus, în *Idiota* III, *De mente*, c. 5, „Mens est divinum semen” („Mintea este o sământă divină”). Vezi și Schneider, *The Appearance of the High Priest: Theophany, Apoteosis and Binitarian Theology From Priestly Tradition of the Second Temple Period Through Ancient Jewish Mysticism* (Cherub Press, Los Angeles, 2012), pp. 159-160, n. 55.

30. Vezi *supra*, n. 3.

31. Vezi *supra*, cap. 3, „R. Yosef ben Șalom Așkenazi și R. Yehuda Hayyat”.

32. *Commentary on Bereshit Rabbah*, ed. Hallamish, p. 40.

Anexa 3

Interpretări mesianice ale precedenței răului

Așa cum s-a văzut în multe capitole de mai sus, precedența răului a fost utilizată în moduri variate, pentru a transmite diferite mesaje: teosofice, cosmologice, exegetice sau etice. Teoriile care tratează despre răul primordial pot fi înțelese și într-o manieră eshatologică, ca implicație a faptului că binele va prevala până la urmă. Acest punct de vedere amintește și de religia zoroastriană, care a fost adesea descrisă ca un dualism eshatologic. Aș vrea să examinez aici legătura dintre mesianism și ipoteza priorității răului, așa cum o tratează constelațiile de idei mesianice în unele dintre literaturile cabalistice, șabatiene și hasidice. În general, trebuie subliniat că, potrivit multor relatări ale scenariului mesianic, evenimente teribile vor preceda venirea lui Mesia, o abordare esențială în anumite cazuri în mesianismul apocaliptic.

Lupta dintre Mesia sau sufletul său și puterile răului există deja într-o manieră explicită în Cabala presafediană[1], și se poate să aibă unele surse mai vechi, probabil în tipul nahmanidean de Cabala[2]. Într-o frază tulburătoare se spune

că „Mesia va veni, pentru că el este puterea Satanei [și] a Șarpelui”[3]. Potrivit lui R. Yehuda Löw din Praga, Maharal, exilul și mântuirea sunt similare inexistenței și existenței[4]. Totuși, se pare că abia odată cu Cabala lui Luria legătura dintre precedența răului și mesianism se poate discerne într-o manieră mai clară. Astfel, de exemplu, citim în *Sefer ha-Liqqutim*:

> Bezalel [...] a ticluit perdelele[*1] din păr de capră [*Ieșirea* 26.7], o coajă pentru fruct, și la fel în construcția lui Solomon, el însuși a fost din [tribul lui] Yehuda [...], întrucât scopul era construirea Templului, și Hiram, care era din [tribul lui] Dan, iar ei s-au reunit după secretul lui *Y'HDWNHY*[5], iar în viitor Mesia va fi din [tribul lui] Yehuda, iar Seraia din [tribul lui] Dan [...], căci acesta este scopul construirii Templului, astfel încât numele să fie în *Y'HDWNHY*[6].

Fragmentul se bazează pe dihotomia dintre Solomon și Hiram, Mesia și Seraia, probabil Ben Hilchia[7], dintre fruct și coajă, partea interioară a templului și perdeaua din păr de capră, și dintre cele două teonime: Tetragrama și numele *'Adonai*. Fiecare dintre cei doi membri ai cuplului va coopera, dar scopul este numai unul dintre cei doi membri. Astfel, Mesia corespunde fructului, Tetragramei și lui Solomon. Textul trebuie înțeles ca o referire la sarcina cojii de a ocroti fructul. Acest tip neantagonic de pseudosimetrie atribuie cojii o funcție pozitivă, chiar dacă ea este inferioară. De vreme ce construirea Templului face parte din scenariul mesianic, cele două sunt concepute drept coexistente. Această cooperare

amintește de tema amestecului, despre care am discutat în contextul Cabalei luriene, în capitolul 5. Dacă aforismul „coaja precedă fructul” transpare sau nu din acest fragment este o chestiune de interpretare, însă eu cred că răspunsul este pozitiv.

Permiteți-mi acum să abordez din nou un fragment existent în *ha-Șelah* de Horowitz, un autor al cărui interes pentru dictonul cojii care precedă a fost descris *supra*, în capitolul 6:

> Iar ceea ce pare a fi distrugerea clădirii este totuși o distrugere în vederea construirii ei, iar apoi clădirea va fi construită pentru totdeauna, pură și curată, iar Dumnezeu va construi [...], căci focul arderii Templului este motivul [re]construirii lui în viitor, în timpul sfințeniei, iar în versetul [*Plângerile* 1.13]: „Foc a trimis de sus peste oasele mele”, sfârșitul consoanelor acestor cuvinte însumează cât *MaShiYaH*, [...] iar răul se va transforma în bine și va fi un eflux puternic, care ne va aspira în sus. Iar [*Ieremia* 30.7] „acela este timp de mare strâmtoare pentru Iacov, dar el va fi izbăvit”, iar în *Lamentația Rabbati* se spune[8]: „Mesia s-a născut în ziua distrugerii [celui de-al doilea Templu]”, iar răul este cauza binelui din trei motive, primul fiind acela că coaja precedă fructul așa cum noaptea precedă ziua și din întuneric se face lumina, iar dacă coaja n-ar fi fost creată [mai înainte], ea ar fi fost amestecată în fruct, iar fructul nu ar fi binecuvântat[9].

În locul unui contrast puternic între distrugere și construcție, Horowitz militează mai degrabă pentru o relație

dialectică între ele. Făcând-o, el urmează un dicton rabinic referitor la relația dialectică dintre construire și distrugere[10]. În cazul nostru, aceasta înseamnă că există o anumită formă de conexiune între coajă și Mesia, care coincid, chiar dacă numai momentan și cauzal, deși nu trebuie amestecate. Mă întreb dacă această viziune are vreo legătură cu viziunea lui Horowitz despre consangvinitate, pe care am analizat-o mai sus, în capitolul 6.

Aceste înțelegeri ale mesianismului se poate să fi avut un impact asupra lui Nathan din Gaza, așa cum l-a înțeles Gershom Scholem. Permiteți-mi să citez modul în care descrie el viziunea profetului din Gaza, care nu se regăsește totuși în unica sursă exact așa cum o citează el:

> Așa cum coaja apare înainte de miezul fructului, tot așa sufletul acelei *qelippa* mesianice (adică Isus) a apărut primul în această lume, „ca să-l ademenească pe Israel și să-l rătăcească”, după cum spune Talmudul. Totuși există o relație stranie de identitate între Mesia și Isus, căci marele mister al „rădăcinii” lui Mesia rezidă tocmai în paradoxul că binele absolut crește din răul absolut, degajându-se și eliberându-se din matricea sa, în procesul emergenței sale. „Iar în cele din urmă el [Șabbatai] va restaura [întru sfințenie] *qelippa* sa, care este Isus Hristos”[11].

Verificarea referințelor date de Scholem în notele de subsol la textele lui Nathan din Gaza, adică la cele publicate de Scholem însuși în cartea sa *Be-‘Iqvot Mashiah̲*, nu dezvăluie o ocurență explicită a dictonului despre coaja care precedă fructul în cărțile lui Nathan[12]. Dar oricare ar fi sursa lui

Scholem pentru modul special în care prezintă el viziunea lui Nathan, aceasta este o lectură plauzibilă. Impactul recurenței dictonului în forme anterioare de literatură cabalistică este atât de mare, încât este evident că Nathan, care de fapt l-a utilizat într-un alt context, așa cum am văzut în capitolul 5 de mai sus, putea interpreta afinitatea dintre Isus și Țvi într-o astfel de manieră.

Deosebit de fascinant este un fragment existent la rebelul literaturii cabalistice din secolul al XVIII-lea R. Moshé Hayyim Luzzatto (1707-1746), care a scris, în comentariul său la *Pentateuh*, despre relațiile dintre faptele lui Iacov și Isav, așa cum sunt descrise în *Facerea* 25:

> Două *tiqqunim* sunt necesare: primul este curățirea [*ha-beirur*] [...], al doilea este *tiqqun*. [...] hrana nu este bună decât atunci când este fiartă, tot așa Iacov, care este Mesia[13], a fiert luminile sfințeniei, ceea ce înseamnă că le-a îmbunătățit. Iar după aceea stă scris: [*Facerea* 25.29] „iar Isav a venit ostenit de la câmp”, căci Mesia atrăsese deja luminile sfințeniei, care-l întăreau. Iar el [Isav] îi zise: [*Facerea* 25.30] „Dă-mi să mănânc din această fiertură roșie, că sunt flămând!”, din aspectul judecății, din rădăcina cochiliei, locul de unde puterile externe își extrag vitalitatea [...], iar Mesia vede că, Doamne ferește, el poate stârni acuzația și poate prelungi acest lucru[14], potrivit secretului cojii care precedă fructul, iar acesta este motivul pentru care și-a spus că e mai bine să-i dau puțin, așa încât să nu incite, prin puterea acuzației, coaja care precedă fructul[15].

Faptul că venirea lui Mesia va fi precedată de evenimente apocaliptice, care sunt imaginate negativ, este un loc comun în eshatologia evreiască. Patimile lui Mesia sunt imaginate a fi dureroase, iar aceasta este ceea ce căuta Mesia, sau Iacov, să prevină, dându-i lui Isav puțină hrană: să potolească latura negativă, astfel încât mântuirea să nu înceapă cu stârnirea puterilor răului, care sunt imaginate ca precedând fructul. Se cuvine să subliniem faptul că Luzzatto și principalul său discipol, R. Moshé Valle, au recurs în repetate rânduri la acest dicton, o chestiune pe care nu o putem trata detaliat în acest cadru[16]. În ce măsură un asemenea interes are vreo legătură cu o autopercepere mesianică a lui Luzzatto însuși rămâne o întrebare deschisă.

Absolut remarcabil în acest fragment este identificarea directă a biblicului Iacov cu Mesia, fiul lui Iosif[17], în contextul dictonului cojii care precedă. În niciun caz aceasta nu este o identificare comună, și cu atât mai puțin la cineva care era suspectat, din bune motive, de o anumită credință șabatiană[18]. În șabatianism, contrar *Zoharului*, eu nu cunosc vreo figură numită Iacov care să fi avut valențe mesianice. Totuși, oferită de un cabalist care moare în 1746, această afirmație pare un fel de prefigurare a rolului mesianic pe care și-l va asuma Jacob Frank, la mai puțin de două decenii după moartea sa. Înainte de a trece la reconstituirea istorică a mesianismului lui Iacov, țin să subliniez o importantă discuție a lui Luzzatto, aflată la doar câteva rânduri după fragmentul de mai sus:

> Iacov avea intenția să ia dreptul de prim născut de la Isav, iar după aceea binecuvântările, [adică] să supună *Sitra’ ’Aẖara’* unei cuceriri totale. Dumnezeu îi crease opuși unul

> altuia, la fel cum există zece *sefirot* ale sfințeniei, există și zece *sefirot* ale cochiliei. Prin dreptul primului născut, el avea intenția să supună capul cochiliei, iar prin binecuvântare să cucerească sfârșitul cochiliei[19].

Pare absolut plauzibil ca și aici ipoteza să fie aceea că *sefirot* ale cochiliilor, care îi corespund lui Isav, le-au precedat pe cele ale sfințeniei, așa cum am văzut într-o lungă serie de discuții similare de care ne-am ocupat în capitolul 2 de mai sus.

Recurgerea la același aforism este evidentă și în literatura frankistă[20] și a fost pertinent semnalată de Pawel Maciejko[21]. Utilizez traducerea sa din polonă a unui fragment important al lui Jacob Frank, care tratează despre acest aforism, din a sa *Culegere de cuvinte ale Domnului*:

> În fiecare loc, coaja vine înaintea fructului. Ați văzut voi înșivă că toată lumea o numește: Pururea Fecioară [*Wieczna Panna*]. Ei o numesc zeița cerului [*Królowa Niebieska*][22]. Toate îngenunchează și se pleacă în fața ei. Ei spun despre ea că este *Lady of Assistance*, Cea care-i ajută pe creștini [*Wspomożycielka*]. De la început ea a suferit împreună cu El, nu a avut niciun loc de odihnă și a fugit împreună cu El în Egipt. Ea este aceea care vine înaintea fructului care va fi adus pe lume, iar în fața Lui toți regii pământului vor îngenunchea în mod public[23].

Conform propunerii lui Maciejko, coaja (deci cochilia) este concepută aici ca mama lui Isus, Maria, în al cărei pântec Isus s-a aflat ca fruct[24]. Aș adăuga că aspectul feminin al Mariei

este legat probabil de genul feminin al cochiliei, *qelippa*, în ebraică. Astfel, Mesia creștin este conceput ca fruct, iar mama sa, a cărei figură se apropie de *Șehina*, primește și unele conotații negative[25].

Așa cum am spus, în acest context Isus este descris ca un fruct aflat în pântec[26]. Această imagine poate fi comparată cu viziunea despre spațiul retragerii înțeles ca *locus* al judecății, în timp ce linia care coboară acolo, sau linia dreaptă, este înțeleasă ca structură antropomorfă și ca fruct care este precedat de coajă, potrivit unei discuții a lui Luzzatto[27]. Interpretarea sferei apărute ca rezultat al retragerii în termenii unui uter, în care este emanat *'Adam Qadmon*, practic conceput – Luzzatto utilizează în acest context termenul *'ibbur*, adică „impregnare” –, poate constitui o sursă de inspirație pentru Frank. Trebuie menționat că, la numai o pagină după această discuție a lui Luzzatto, găsim identificarea zoharică a lui Iacov ca Mesia[28].

Aforismul despre coajă și fruct reapare atunci când este descrisă relația dintre Isus – coaja sau prostia – și Jacob Frank, portretizat ca fruct[29]. Frank recurge la viziunea pe care am întâlnit-o în multe texte de mai sus, potrivit căreia Isav l-a precedat pe Iacov așa cum coaja precedă fructul[30]. Însă, în timp ce sursele cabalistice vorbesc despre biblicul Iacov, Frank vorbea cel mai probabil despre sine însuși. Intrarea sa în Edom sau în religia din Edom, cu alte cuvinte convertirea sa la creștinism, este imaginată ca pătrundere în domeniul răului înainte de consumarea fructului[31]. Nu încape îndoială: aceasta era considerată a fi o declarație mesianică.

În altă parte, așa cum a relatat Jacob Galiński, Frank utilizează dictonul și pentru a descrie convertirea lui Sabbatai

Țvi la Islam, care amintește de propria-i convertire la creștinism:

> Regele Sabbatai Țvi a trebuit să treacă prin [*durchpassieren*] credința ismailiților; Dumnezeul Berukhia[32] a trebuit să treacă și el prin această credință; dar eu, Iacov, care sunt împlinirea ultimă a tuturor lucrurilor, trebuie să trec prin credința nazariteană. Căci Isus din Nazaret a fost pielița sau coaja fructului. Venirea lui a fost permisă numai ca să pregătească drumul pentru adevăratul Mesia[33].

A fost autopercepția lui Frank influențată de rolul mesianic atribuit biblicului Iacov în sursele cabalistice? Se cunoștea fragmentul din Luzzatto tradus mai sus în Podolia, sau mai târziu în Germania, astfel încât să fi jucat vreun rol în formulările frankiste citate mai sus? Sau a fost suficientă sugestia existentă în *Zohar* cu privire la Iacov ca figură mesianică pentru a trezi în Luzzatto și Frank, independent unul de celălalt, o reacție similară, practic sistemică? La urma urmei, frankiștilor li s-a mai spus și *zohariști*[34]. Eu aș opta pentru prima supoziție, căci în ambele cazuri apare dictonul. În cercetarea modernă, o astfel de posibilitate nu ar fi neplauzibilă. De fapt, așa cum a afirmat Isaiah Tishby, în pofida interdicției emise de rabini contra scrierilor sale, cărțile de Cabala ale lui Luzzatto au circulat în formă manuscrisă și au avut impact deopotrivă asupra hasidismului incipient ca și asupra viziunilor oponenților lor, ambele fiind mișcări contemporane cu frankismul[35]. Mă întreb ce se poate extrapola, din detaliile specifice discutate aici, în privința

relației dintre autopercepția lui Frank și formele anterioare de Cabala. A fost într-adevăr frankismul independent de Cabala și de șabatianismul cabalistic, așa cum pretindea Pawel Maciejko, astfel încât el nu constituie o parte organică a unei istorii mai largi a Cabalei, sau sunt aceste detalii suficiente pentru a putea susține că tocmai existența acestor teme a contribuit la autopercepția lui Frank sau chiar a generat-o? Este o mișcare ai cărei membri se numesc *zohariști* atât de desprinsă de *Zohar* și de interpretările sale luriene? Un răspuns definitiv nu poate fi oferit în acest cadru limitat, dar există cel puțin un detaliu suplimentar important care ar trebui luat în considerare: este vorba despre înțelegerea conceptului de incest în anumite cazuri din Cabala, inclusiv în literatura zoharică, asociindu-i-se o semnificație mistică superioară, pe de o parte, și propria practică a lui Frank, și anume relația cu fiica sa Eva, pe de altă parte; dar acesta este un subiect care merită a fi tratat separat, în detaliu[36].

Despre o înțelegere a lui Iacov ca Mesia chiar după apariția frankismului ca o chestiune de la sine înțeleasă putem afla de la una dintre principalele figuri din iudaism, care a fost probabil influențată de Luzzatto, deși a fost de-a dreptul o icoană a ortodoxiei. Permiteți-mi să traduc acum un fragment din *Comentariul la Sifra’ di-Țeni‘uta’* al lui R. Elia din Vilnius, care și-l imagina și el pe Iacov în termeni mesianici și care recurge de asemenea la aforismul cojii care precedă:

> Purificarea regilor a fost îndeplinită […], iar când toți acești conducători [ai lui Isav, *ha-’alufim*] vor fi desăvârșiți, atunci Mesia va veni [*Facerea* 37.1] „iar Iacov va locui în țara Canaanului” […], iar începutul revelației călcâiului sunt

urmele pașilor lui Mesia, atunci cojile vor preceda fructul, care este secretul pieliței de pe gura penisului, apoi cochiliile vor fi învinse, acolo este aspectul femininului [...] „când semnul lui Mesia [va veni], curajul va prevala”[37] [38].

Aici temele cojii, femininului și stării dinaintea venirii lui Mesia conceput ca Iacov se găsesc laolaltă. Este greu de dovedit, dar și de negat o posibilă legătură dintre acest fragment particular și cele din Luzzatto citate mai sus. Totuși, ultimul fragment arată că o viziune ca aceea exprimată de Luzzatto putea fi înțeleasă în termeni tradiționali de o icoană a ortodoxiei, în timp ce contemporanul său Frank recurge la o viziune similară pentru a se preamări pe sine însuși și a-și justifica propria convertire la catolicism. Flexibilitatea unor mituri, în special a proceselor legate de rău, permitea asemenea abordări diametral opuse.

Note

1. Vezi Idel, *Messianic Mystics*, p. 150.
2. *Ibidem*, pp. 150-151.
3. *Ibidem*, p. 150.
4. Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 65-66. Maharal ținea foarte mult la comparația păgânilor cu coaja și a evreilor cu fructul, utilizată de R. Yehuda ha-Levi.
5. Acestea sunt două teonime, Tetragrama și Domnul, *’Adonai*, ale căror consoane sunt scrise într-o manieră combinată. Trebuie să menționăm faptul că numele *’Adonai* însumează în ghematrie cât *Heikhal*, „palat”, o ghematrie existentă în

Cabala secolului al XIII-lea. Scrierea combinată a consoanelor celor două nume există și în Cabala secolului al XIII-lea.

6. *Sefer ha-Liqqutim*, p. 46. Pentru o descriere mesianică a timpului lui Solomon ca mesianic, vezi și Tishby, *Doctrina răului*, p. 141.

7. *Cf. Neemia* 11.11: Seraia, fiul lui Hilchia.

8. *'Eikhah Rabbati* 1:57; sau *Midrash 'Aggadat Bereshit*, cap. 68.

9. *Ha-Șelah*, III, f. 34a.

10. *Tosefta'*, *'Avodah Zarah*, cap. 1.

11. Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 285. Despre complexul de idei care presupune că Mesia de mai târziu îl corectează pe primul Mesia, vezi Matt Goldish, „The Salvation of Jesus and Jewish Messiahs", în N. Stahl (ed.), *Jesus Among the Jews: Representation and Thought* (Routledge, Londra, New York, 2012), pp. 106-118.

12. Pp. 43, 45.

13. Adică acel *Messiah ben Joseph* [„Mesia, fiul lui Iosif"], așa cum menționează Luzzatto la câteva rânduri după acest fragment, *'Otzrot Ramhal*, ed. Friedlander, p. 24. Există o lungă tradiție care îl leagă pe Iacov de Mesia. Vezi, de exemplu, Rași despre *Numerii* 24.19, Nahmanide și R. Bahia ben Așer despre *Numerii* 24.17. Despre Iacov ca figură mesianică în cartea *Zohar*, vezi Meroz, „R. Yosef Angelet și ale sale «Scrieri zoharice»", p. 375, n. 45 (ebraică); și *idem*, „Cabala, știință și pseudo-știință", p. 128.

14. În ebraică *ha-davar*, probabil sugerează patimile lui Mesia.

15. Vezi *'Otzrot Ramhal*, ed. Friedlander, pp. 24-25. Aceasta amintește de încercarea mesianică a lui R. Yosef della Reina, când căpetenia puterilor demonice înlănțuită i-a

cerut lui Della Reina o varietate de tămâie care apoi i-a sporit puterea și l-a ajutat să evadeze, pierzându-și astfel mântuirea. Vezi Scholem, *Sabbatai Sevi*, pp. 75-76. Despre rău și mântuire la Luzzatto, vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 314-315, n. 112.

16. Vezi, de exemplu, *’Otzrot Ramhal*, ed. Friedlander, p. 186, și următoarea notă.

17. Vezi și comentariul lui Luzzatto la *’Idra’ Rabba’*, *’Adir ba-Marom* (Ierusalim, 1995), p. 336, unde găsim din nou o viziune mesianică despre Iacov. Pentru recurgerea la dictonul despre coaja care precedă, vezi *ibidem*, p. 335, într-un context teosofic legat de procesul de retragere a luminii divine.

18. Tishby, *Hiqrei Qabbalah*, III, pp. 756-808.

19. *’Otzrot Ramhal*, ed. Friedlander, pp. 25-26.

20. Despre frankism, vezi Pawel Maciejko, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011).

21. Vezi studiul său „Jacob Frank and Jesus Christ”, în Neta Stahl (ed.), *Jesus Among the Jews: Representation and Thought* (Routledge, Londra, New York, 2012), p. 137, n. 25.

22. *Ieremia* 7.18.

23. Vezi studiul său „Jacob Frank and Jesus Christ”, p. 129, care traduce *Zbiór słów pańskich w Brünnie mówionych*, nr. 917. Despre statutul femeilor în frankism, vezi Ada Rapoport-Albert, *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666-1816* (Littman Library, Oxford, Portland, 2011), pp. 156-257.

24. Maciejko, „Jacob Frank and Jesus Christ”, pp. 129-130.

25. *Ibidem*, pp. 130-131.
26. *Ibidem*, p. 130.
27. Vezi *’Adir Ba-Marom*, p. 335.
28. *Ibidem*, p. 336. Vezi și Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 141-145.
29. Maciejko, „Jacob Frank and Jesus Christ”, p. 124.
30. *Ibidem*, p. 125.
31. *Ibidem*.
32. Berukhiah Russo este un bine cunoscut discipol al lui Sabbatai Țvi și un lider al grupării Donmeh din Thessaloniki, care s-a convertit la Islam. Vezi Gershom Scholem, *Cercetări în șabatianism*, ed. Y. Liebes (Am Oved, Tel Aviv, 1991), pp. 321-389 (ebraică). Frank a cunoscut bine această ramură a șabatianismului în timpul șederii sale în Imperiul Otoman.
33. Maciejko, „Jacob Frank and Jesus Christ”, pp. 123-124.
34. *The Mixed Multitude.*
35. Vezi Tishby, *Hiqrei Qabbalah*, III, pp. 911-940.
36. Vezi, pentru moment, discutarea temei incestului în primele stadii ale istoriei Cabalei în M. Idel, „Interpretările cabalistice ale secretului incestului în Cabala timpurie”, *Kabbalah*, vol. 12 (2004), pp. 89-199 (ebraică); și *idem*, „R. Joseph of Hamadan’s Commentary on Ten Sefirot and Fragments of His Writings”, *‘Alei Sefer*, vol. 6-7 (1979), pp. 76-78. Despre Iacov și incest în *Zohar*, vezi *Zohar*, II, f. 126b. Inutil să spun că discuțiile despre incestul în domeniul divin apar în numeroase texte cabalistice, pe care sper să le analizez într-un studiu separat. Vezi, pentru moment, Maurice Kriegel, „Theologian of Revolution or

Adventurer? A Reassessment of Jacob Frank”, *Sefarad*, vol. 72 (2012), pp. 491-498.

37. *TB*, *Sotah*, f. 49b.

38. Cap. 1 (Ierusalim, 1986), f. 17ab. A se compara și cu Tishby, *Doctrina răului*, p. 135.

*1. Versiunea în limba română are aici *covoarele* din păr de capră, cu care se acoperă cortul (n.tr.).

Anexa 4

Un fragment criptoșabatian și R. Nahman din Brațlav despre rău

În 1791, un *Comentariu la Cartea lui Rut*, numit și *Țaddiq Yesod ‘Olam,* manuscris atribuit lui R. Ițhak Luria, a fost publicat în orașul galițian Polonne, un bastion al hasidismului, sub titlul *Har ’Adonai*. Acest tratat anonim este într-adevăr puternic influențat de Cabala lui Luria, dar, așa cum a dovedit într-o manieră convingătoare Yehuda Liebes, autorul real al acestui text este figura șabatiană R. Leibele Proznitz, un șabatian de la începutul secolului al XVIII-lea, activ în Moravia[1]. Acest autor recurge la dictonul „coaja precedă fructul” într-un context foarte ciudat, căruia nu i-am putut găsi o paralelă anterioară:

> Coaja preceda fructul și este important să spargem coaja înainte de revelația luminii. [...] aflați că prin spargerea cojii cu ajutorul ridicării apelor feminine la *Malkhut* cu ajutorul poruncilor și al faptelor bune ale lui Israel, noi ridicăm scânteile divine care se află în privațiune, căzute

> în mâna cochiliei, iar ea[2] este vitalitatea lor, și *Șehina* le înalță la construcția sfântă în carul cel sfânt, *Merkava*[3].

Presupun că există două faze în înălțarea scânteilor sfinte: întâi [înălțarea] din cochilii prin faptele lui Israel, prin îndeplinirea poruncilor, care le face să atingă cea mai de jos *sefiră*, *Malkhut*, identică probabil cu *Șehina*, iar apoi înălțarea lor de către *Șehina* mai sus, până la cele șapte *sefirot*, sau cele șapte *sefirot* inferioare, descrise în numeroase texte cabalistice drept „construcția”.

Țin să fac o distincție între trei elemente legate de coji: a) cojile precedă fructul; b) coaja trebuie spartă[4]; și c) în cele din urmă, spargerea cojii precedă o revelare a luminii. Deși fără paralelă în textele lui Luria, această distincție tripartită, așa cum este prezentată în fragmentul de mai sus, nu are conotații șabatiene semnificative.

Această secvență tripartită corespunde unei discuții existente în una dintre învățăturile lui R. Nahman din Brațlav, unde maestrul hasid scria:

> De vreme ce, înainte de revelarea Torei, ea [sufletul] există sub aspectul impregnării[5], căci Tora îi este ascunsă „ca oasele în pântecele maicii” [*Ecclesiastul* 11.5] [...], căci coaja precedă fructul, iar oricine vrea să consume fructul trebuie mai întâi să spargă coaja, acesta este motivul pentru care înaintea revelației este obligatoriu ca sufletul să fie în exil, adică în caracteristicile acelora[6], pentru a le sparge și pentru a ajunge după aceea la revelare. Și ar trebui să știți că cele șaptezeci de limbi[7] ale caracteristicilor lor rele sunt, în ansamblul lor, patima adulterului, iar aceasta este acel

> *Tiqqun* general, și [pentru] oricine sparge această patimă este ușor apoi de spart orice altă patimă. Iar acesta este motivul pentru care Moshé Rabeinu, fiind întru totul al revelării Torei [...], este întru totul al Torei [...]. Și Iosif înainte de a i se fi revelat Tora [...] și înainte de a fi meritat revelarea Torei, el a ajuns la ordalie[8] [...] și pentru că i-a rezistat și a spart coaja care precedă fructul, el a meritat fructul, adică revelarea Torei[9].

Această învățătură a fost dată în cadrul unei predici, în 1802, și se încadrează într-un prim stadiu al unei dezvoltări mult mai largi a ceea ce este cunoscut ca „*Tiqqun* general”, care s-a dovedit a fi cea mai influentă instrucțiune instituită de R. Nahman[10]. Yehuda Liebes a subliniat contextul frankist general care a servit drept obiectiv al *Tiqqunului* general al lui R. Nahman, în special aspectul schismatic al acestui fenomen religios[11]. Însă, contrar formulării mai târzii și clasice a acestei instrucțiuni, care se referă la corectarea păcatelor sexuale ale bărbaților în general, în acest prim stadiu numai adulterul a fost desemnat păcatul capital[12]. Ipoteza mea este că această preocupare particulară cu chestiunea adulterului în învățătura de mai sus constituie o reacție la practicile sexuale ciudate ale lui Jacob Frank, care gravitau în jurul adulterului[13], dar și în jurul incestului. După cum se știe, R. Nahman își făcea griji în privința adepților săi și considera denunțarea frankistă a Talmudului o rană care l-a ucis pe străbunicul său Beșt, așa cum vom vedea mai jos[14].

Relele caracteristici menționate aici sunt cele ale celor șaptezeci de neamuri, pomenite mai înainte în aceeași învățătură. Totuși, așa cum reiese clar din context, aceasta

este o referire alegorică la patimile de care cineva poate fi cuprins, nu neapărat legate de păgâni, în pofida faptului că figura exemplară aici este biblicul Iosif. De fapt, implicația fragmentului citat este aceea că cineva ar trebui să inițieze o formă de ordalie, pentru a fi în măsură s-o depășească și astfel să obțină revelarea Torei. Această implicație este importantă, de vreme ce R. Nahman însuși a fost chiar acuzat de inițierea unei forme de situații în care existau tentații sexuale și apăruse chiar un tratat pe tema ordaliilor sale[15]. Poate că aceste ispite au ceva de-a face cu acuzațiile potrivit cărora R. Nahman era apropiat de șabatianism[16]. De fapt, potrivit unei alte declarații existente în învățăturile sale,

> Sabbatai Țvi, blestemat fie numele său, a dus la rătăcire, după cum bine se știe, numeroși dintre cei mai mari oameni ai generației și [câțiva] erudiți eminenți. [...] ei au întors foaia și au vorbit rău despre întreaga tradiție orală a Torei [...] și toate aceste cuvinte [grele] au căzut asupra marelui om al generației, asupra lui Beșt [...], dar când un *Țadiq* le îndulcește cuvintele, le transformă înapoi în Tora[17].

Transformarea dialectică a unor cuvinte care nu sunt Tora într-o Tora este bine cunoscută în gândirea lui R. Nahman. Oare nu avem în primul fragment citat din învățăturile sale un astfel de exemplu, dar legat acum de un autor șabatian? Se înțelegea oare el însuși pe sine ca spărgând coaja enunțului șabatian și generând o Tora, vindecând într-un fel rana străbunicului său? Implicit, așa cum putem afla din contextul fragmentului, aceasta înseamnă că el era mai mare decât

fusese Beșt, menționat imediat mai înainte ca murind înainte de a fi putut îndulci vorbele rele ale șabatienilor[18]. De fapt, potrivit unei legende existente în hagiografia lui Beșt, el a încercat să-l corecteze pe Sabbatai Țvi, dar a eșuat[19]. Într-o discuție recentă cu Yehuda Liebes, el își exprima opinia că poate R. Nahman era conștient de natura șabatiană a textului care i-a fost atribuit, la publicare, lui Luria.

Iată de ce este important să subliniem cele trei componente ale fragmentului de mai sus pentru înțelegerea evoluției lui R. Nahman. Așa cum a semnalat Mark, utilizarea luriană a dictonului „coaja precedă fructul" a fost sursa lui R. Nahman[20]. Totuși, apariția celorlalte două elemente, adică spargerea cojii și revelația care-i urmează, poate ajuta la identificarea unei surse precise, și anume *Comentariul la Cartea lui Rut* al lui Liebele din Prosnitz, recent publicat sub numele lui Luria[21]. Dacă am dreptate în privința sursei întreitei înțelegeri a lui R. Nahman în ce privește coaja, atunci putem presupune că un text criptoșabatian a inspirat discuția antifrankistă a lui R. Nahman[22]. Deși nu este plauzibil ca R. Nahman să fi putut ști că Jacob Frank a recurs și el la dicton – lucru despre care am discutat mai sus, în Anexa 3 –, este clar că două dintre interpretările sale, cea care tratează despre indulgența în sexualitate – incluzând probabil adulterul – și cea care predică idealul rezistenței la ispitele sexuale, reflectă, mai mult decât referirea la niște persoane fizice individuale, abordările diferite de către R. Nahman ale celor două secte care bântuiau viața religioasă din estul Europei în timpul vieții sale.

Note

1. Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 53-76.
2. Așa apare în originalul ebraic, dar pare a fi o greșeală și ar trebuie să fie „ele”, adică scânteile.
3. *Har ’Adonai* (Polonne, 1791), f. 16a.
4. Aceasta este o temă luriană larg răspândită, vezi *Sefer Toledot ha-’Ari*, ed. Meir Benayahu, p. 163, dar o găsim deja la Hayyat, *Minhat Yehudah*, f. 201b, Cordovero, *’Or Yaqar*, *Tiqqunei Zohar Hadash*, vol. 1, p. 240, sau la R. Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham*, f. 10b-d, 27a, 37c.
5. Adică un stadiu inițial al dezvoltării copilului, înaintea suptului și a creșterii, potrivit Cabalei luriene.
6. Acest termen va fi explicat mai jos.
7. Adică cele șaptezeci de neamuri.
8. Episodul cu soția lui Putifar.
9. *Liqqutei Moharan*, I, nr. 36, f. 50ab.
10. Vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 238-261; Mark, *Revelație și rectificare*, pp. 115-153, îndeosebi p. 116, n. 3.
11. Liebes, *ibidem*, p. 257.
12. Pentru adulter ca păcat *par excellence*, vezi Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religion* (Leiden, Brill, 1954), pp. 50-51.
13. Vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 145-146; și textul lui Joseph Weiss publicat postum de Jonathan Meir și Noam Zadoff, „Posibilitatea unor urme frankiste în învățăturile lui Rabbi Nahman din Brațlav”, în Joseph Dan (ed.), *Gershom Scholem (1897-1982), in Memoriam* (Ierusalim, 2007), pp. 385-412 (ebraică).

14. Vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 254-257; Joseph Dan, *Povestea hasidică* (Keter, Ierusalim, 1975), pp. 118-123 (ebraică); și Mark, *Revelație și rectificare*, pp. 182-183.
15. Vezi Mark, *Revelație și rectificare*, pp. 154-180.
16. Vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, p. 441, n. 93.
17. *Liqqutei Moharan*, I, nr. 207, f. 130c. Pentru contextul acestui fragment, vezi traducerea și discuția din Idel, *Absorbing Perfections*, pp. 472-473; și vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 249-250; și Maoz Kahana, „The Allure of the Forbidden Knowledge: The Temptation of the Sabbatean Literature for Mainstream Rabbis in the Sabbatean Movement 1756-1761”, *JQR*, vol. 102 (2012), pp. 586-616.
18. Vezi Liebes, *Studies in Jewish Myth*, pp. 146-150.
19. Vezi studiul meu „R. Israel Ba‘al Shem Tov’s Two «Encounters» with Sabbatai Tzevi”, în Hana Taragan și Nissim Gal (eds.), *The Beauty of Japheth in the Tents of Shem: Studies in Honor of Mordechai Omer* (Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 2010) = *Assaph: Studies in Art History*, vol. 13-14, pp. 471-491.
20. Mark, *Revelație și rectificare*, pp. 121, n. 25.
21. Pentru impactul unei cărți publicate chiar mai târziu decât *Commentary on Ruth*, lucrarea lui R. Pinhas Eliahu Horowitz din Vilnius *Sefer ha-Berit* (1799), asupra lui R. Nahman, vezi Mendel Piekarz, *Hasidut Bratslav* (Mossad Bialik, Ierusalim, 1972), pp. 249-252 (ebraică).
22. Vezi Liebes, *Despre șabatianism și Cabala*, pp. 259-261, 446, n. 136, 447, n. 145, despre originea expresiei „Tiqqun kelali” la Nathan din Gaza și R. Moshé Hayyim Luzzatto.

Bibliografie

Surse primare

’Adam Yashar – R. Jacob Hayyim Tzemah, *Sefer ’Adam Yashar* (Cracovia, 1885).

’Aderet ’Eliyahu – R. Elijah of Loantz, *’Aderet ’Eliyahu, Perushei ha-Rema’ al ha-Zohar*, ed. A.D. Shatlans (Ierusalim, 1998), 2 vol.

‘Amudei ha-Qabbalah – *‘Amudei ha-Qabbalah* (Makhon Nezer Shraga, Ierusalim, 2001).

Așer ben David: Opere complete – *R. Așer ben David: Opere complete și studii de gândire cabalistică*, ed. Daniel Abrams (Cherub Press, Los Angeles, 1996) (ebraică).

‘Avodat ha-Qodesh – R. Meir ibn Gabbai, *Sefer ‘Avodat ha-Qodesh* (Ierusalim, 1973).

Bahir, ed. Abrams – *Sefer ha-Bahir*, ed. D. Abrams (Cherub Press, Los Angeles, 1994).

Berit ha-Levi – R. Shlomo ha-Levi Alkabetz, *Berit ha-Levi* (Lemberg, 1863).

Commentary on Bereshit Rabbah, ed. Hallamish – R. Yosef ben Shalom Ashkenazi, *Commentary on Bereshit Rabbah*, ed. M. Hallamish (The Magnes Press, Ierusalim, 1985) (ebraică).

Commentary on ’Idra’ Rabba’, ed. Weinstock – R. Joseph ibn Tabul, *Commentary on ’Idra’ Rabba’*, ed. I. Weinstock, *Temirin*, II (1982), pp. 123-167.

Commentary on Prayers and Blessings, ed. Shmuel – R. Yehudah ben Iaqar, *Commentary on Prayers and Blessings*, ed. Shmuel Yerushalmi (Ierusalim, 1979), două părți.

Commentary on Sefer Yetzirah – R. Yosef Așkenazi, *Commentary on Sefer Yetzirah* (Ierusalim, 1961).

Commentary on Ten Sefirot – R. Șem Tov ben Șem Tov, *Commentary on Ten Sefirot*, publicat în *Sefer ‘Amudei ha-Qabbalah* (Ierusalim, 2001).

Commentary on the Pentateuch – R. Menahem Recanati, *Commentary on the Pentateuch* (Ierusalim, 1961).

Commentary on the Song of Songs – R. Ezra of Gerona, *Commentary on the Song of Songs*, în *Kitvei ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, pp. 476-548.

Commentary on the Talmudic Legends, ed. Tishby – R. Azriel of Gerona, *Commentary on the Talmudic Legends*, ed. Isaiah Tishby (Ierusalim, 1945) (ebraică).

Derekh ’Emunah, ed. Shatz – R. Meir ibn Gabbai, *Derekh ’Emunah*, ed. M. Shatz (Ierusalim, 1997).

‘Emeq ha-Melekh – R. Naftali ben Jacob Elhanan Bakharakh, *‘Emeq ha-Melekh* (Amsterdam, 1648).

ha-Nefesh ha-H̲akhamah – R. Moshe de León, *ha-Nefesh ha-H̲akhamah* (Basle, 1608).

Ha-Shelah – R. Isaiah Horowitz, *Ha-Shelah* [*Two Tablets of the Covenant*] (Ierusalim, 1969), 3 volume.

Hegion ha-Nefesh ha-‘Atzuvah – R. Abraham bar H̲iyya, *Hegion ha-Nefesh ha-‘Atzuvah*, ed. Geoffrey Wigoder (Bialik Institute, Ierusalim, 1971).

Hesed le-Avraham – R. Abraham Azulai, *Hesed le-Avraham* (Lemberg, 1883).

Kissur Seder ha-'Asilut, ed. Avivi – Yosef Avivi, *R. Hayyim Vital's Qissur Sefer ha'Asilut, edited from the manuscript copied by R. Menahem di Lonzano* (Makhon ben Zvi, Ierusalim, 2010).

Kitvei ha-Ramban, ed. Chavel – *Kitvei ha-Ramban*, ed. Ch. D. Chavel, *Kitvei ha-Ramban* (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1964), 2 vol.

Liqqutei Moharan – R. Nahman of Bratzlav, *Liqqutei Moharan* (New York, 1966).

Liqqutei Torah – R. Hayyim Vital, *Liqqutei Torah* (Ierusalim, 1972).

Liqqutim Hadashim – *Liqqutim Hadashim me-Ha-'Ari u-Me-Hayyim Vital*, ed. D. Touitou (Ierusalim, 1985).

Maggid Devarav le-Ya'aqov, ed. Schatz-Uffenheimer – R. Dov Baer of Mezeritch, *Maggid Devarav le-Ya'aqov*, ed. R. Schatz-Uffenheimer (Magnes Press, Ierusalim, 1976).

Maggid Meisharim – R. Joseph Caro, *Maggid Meisharim* (Petah Tiqvah, 1990).

Mahabberet ha-Kodesh – R. Nathan Shapira of Jerusalem, *Mahabberet ha-Kodesh* (Koretz, 1783).

Ma'or va-Shemesh – *Ma'or va-Shemesh*, ed. Yehudah Qoriat (Livorno, 1939).

Megillat ha-Megalleh – R. Abraham bar Hiyya, *Megillat ha-Megalleh*, ed. Adolf Posznanski (Mekize Nirdamim, Berlin, 1924).

Me'irat 'Einayyim, ed. Goldreich – R. Isaac of Acre, *Sefer Me'irat 'Einayyim*, ed. A. Goldreich (Hebrew University, Ierusalim, 1984) (ebraică).

Me’or ‘Einayyim – R. Menahem Nahum of Chernobyl, *Me’or ‘Einayyim* (Ierusalim, 1975).

Meshiv Devarim Nekhohim, ed. Vajda – R. Jacob ben Sheshet, *Meshiv Devarim Nekhohim*, ed. Y.A. Vajda (Israeli Academy for Sciences and Humanities, Ierusalim, 1968).

Metzudat David – R. David ibn Avi Zimra, *Metzudat David*, ed. M. Tzuriel (Ierusalim, 2003).

Migdal David – R. David ibn Avi Zimra, *Migdal David* (Lemberg, 1883).

Migdol Yeshu‘ot, ed. Cohen – R. Yehoshu‘a ben Shmuel Nahmias, *Migdol Yeshu‘ot*, ed. R. Cohen (Ierusalim, 1988).

Minhat Yehudah – R. Yehudah ben Jacob Hayyat, *Minhat Yehudah* in *Ma‘arekhet ha-’Elohut* (Mantua, 1558).

Novelot Hokhmah – R. Yosef del Medigo, *Novelot Hokhmah* (Basle, 1631).

’Or Yaqar – R. Moshé Cordovero’s Commentary on the *Zohar*, *’Or Yaqar* (Ierusalim, 1963-2009), 28 vol.

’Or Zarua‘, ed. Altmann – R. Moshe deLeón, *’Or Zarua‘*, ed. A. Altmann, *Qovez al* (1980), NS, vol. 9 (1980), pp. 219-293.

’Or Zaru‘a, ed. Cohen – R. David ben Yehudah he-Hasid, *’Or Zaru‘a*, ed. Ben Zion ha-Kohen (Urim, Ierusalim-New York, 2009).

’Otzar ha-Kavod – R. Todros ben Joseph ha-Levi Abulafia, *’Otzar ha-Kavod* (Varșovia, 1879).

’Otzrot Ramhal, ed. Friedlander – R. Moshe Hayyim David Luzzatto, *’Otzrot Ramhal*, ed. Hayyim Friedlander (Benei Beraq, 1986).

Pardes Rimmonim – R. Moshé Cordovero, *Sefer Pardes Rimmonim* (Muncasz, retipărit Ierusalim, 1962), două părți.

Reshit Hokhmah – R. Elijah da Vidas, *Reshit Hokhmah ha-Shalem*, ed. H.J. Waldman (Ierusalim, 1984), 3 vol.

Sefer ha-’Emunot – R. Șem Tov ben Șem Tov, *Sefer ha-’Emunot* (Ferrara, 1556).

Sefer ha-Liqqutim – R. Hayyim Vital, *Sefer ha-Liqqutim* (Ierusalim, 1981).

Sefer ha-Malkhut – *Sefer ha-Malkhut*, ed. J. Toledano (Casablanca, 1930).

Sha‘ar ha-Kavvanot – R. Hayyim Vital, *Sha‘ar ha-Kavvanot* (Ierusalim, ND).

Sha‘ar ha-Pesuqim – R. Hayyim Vital, *Sha‘ar ha-Pesuqim* (Tel Aviv, 1962).

Sha‘ar ha-Razim, ed. Kushnir-Oron – R. Todros ben Joseph ha-Levi Abulafia, *Sha‘ar ha-Razim*, ed. Michal Kushnir–Oron (Mossad Bialik, Ierusalim, 1989) (ebraică).

Sha‘ar Ruah ha-Qodesh – R. Hayyim Vital, *Sha‘ar Ruah ha-Qodesh* (Ierusalim, 1874).

Sha‘arei ’Orah – R. Yosef Gikatilla, *Sha‘arei ’Orah* (Varșovia, 1883).

Shefa‘ Tal – R. Shabbatai Sheftel Horowitz, *Shefa‘ Tal* (Ierusalim, 1971).

Sheqel ha-Qodesh, ed. Mopsik – R. Moshe de León, *Sefer Sheqel ha-Qodesh*, ed. Ch. Mopsik (Cherub Press, Los Angeles, 1996).

Shi‘ur Qomah – R. Moshé Cordovero, S*efer Shi‘ur Qomah* (Varșovia, 1883).

Tefillah le-Moshé – R. Moshé Cordovero, *Tefillah le-Moshé* (Przemysl, 1892).

The Book of the Mirrors, ed. Matt – D. Ch. Matt (ed.), *The Book of the Mirrors: Sefer Mar’ot ha-Zove’ot by R. David ben*

Yehudah he-Hasid (Brown Judaic Studies, Scholars Press, 1982).
The Book of the Pomegranate, ed. Wolfson – R. Moshe de León, *The Book of the Pomegranate*, ed. E.R. Wolfson (Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1988).
The Rule Scroll, ed. Licht – *The Rule Scroll*, *A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Text, Introduction and Commentary by Jacob Licht (Bialik Institute, Ierusalim, 1965) (ebraică).
Tiqqunei Zohar – *Tiqqunei Zohar*, ed. R. Margoliot (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1978).
Toledot ha-'Ari, ed. Benayahu – *Sefer Toledot ha-'Ari*, ed. Meir Benayahu (Makhon Ben Zvi, Ierusalim, 1967) (ebraică).
„Two Treatises", ed. Scholem – „Two Treatises by R. Moshe de León", ed. G. Scholem, *Qovetz al Yad*, [NS], vol. 8 (18) (Ierusalim, 1976), pp. 327-384.
Ṭafnat Pa'aneaḫ – R. Joseph Alashqar, *Tzafnat Pa'aneaḫ*, ed. M. Idel (Misgav Yerushalayim, Ierusalim, 1998).
Zohar, ed. Pritzker – *The Zohar*, trad. și coment. Daniel C. Matt, ed. Pritzker, vol. I-VI (Stanford University Press, Stanford, 2003-2011).
Zohar Ḫadash – *Zohar Ḫadash*, ed. R. Margoliot (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1978).
Zohar – *Zohar*, ed. R. Margoliot (Mossad ha-Rav Kook, Ierusalim, 1978), 3 vol.

Studii

Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory* – Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*

(Magnes-Cherub Press, Ierusalim – Los Angeles, 2011).

Abrams, *Partea feminină a lui Dumnezeu* – Daniel Abrams, *Partea feminină a lui Dumnezeu în literatura cabalistică* (Magnes Press, Ierusalim, 2005) (ebraică).

Abrams, „The Invention of the *Zohar*" – Daniel Abrams, „The Invention of the *Zohar* as a Book – On the Assumptions and Expectations of the Kabbalists and Modern Scholars", *Kabbalah*, vol. 19 (2009), pp. 7-142.

Afterman, *Devequt* – Adam Afterman, *Devequt: Mystical Intimacy in Medieval Jewish Thought* (Cherub Press, Los Angeles, 2011) (ebraică).

Altmann, „The Motif of the «Shells»" – Alexander Altmann, „The Motif of the «Shells» in Azriel of Gerona", *Journal of Jewish Studies*, vol. 9 (1958), pp. 73-80.

Altmann-Stern, *Isaac Israeli* – Alexander Altmann, Samuel M. Stern, *Isaac Israeli, A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth-Century* (Oxford University Press, Oxford, 1958).

Amstrong, „Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian" – A.H. Amstrong, „Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian", în R.T. Wallis, J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism* (SUNY Press, Albany, 1992), pp. 33-53.

Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob* – David S. Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot* (teză de doctorat, Brandeis University, 1981).

Asulin, *Comentariul mistic la Cântarea Cântărilor* – Shifra Asulin, *Comentariul mistic la Cântarea Cântărilor în Zohar și contextul său* (teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 2006) (ebraică).

Baer, *Studii* – Yitzhak Baer, *Studii de istoria poporului evreu* (The Historical Society of Israel, Ierusalim, 1985), 2 vol. (ebraică).

Baynes (ed.), *A Coptic Gnostic Treatise* – *A Coptic Gnostic Treatise*, publicat și tradus de Ch.A. Baynes (Cambridge, 1933).

Becker-Reed (eds.), *The Ways that Never Parted* – A.H. Becker, A. Yoshiko Reed (eds.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Mohr, Tübingen, 2003).

Ben Shlomo, *Teologia mistică* – Yosef ben Shlomo, *Teologia mistică a lui Moshé Cordovero* (Bialik Institute, Ierusalim, 1965) (ebraică).

Benayahu, *Ma'amadot u-Moshavot* – Meir Benayahu, *Ma'amadot u-Moshavot: Studies in Memory of Rishon le-Zion R. Yizhak Nissim*, vol. 6 (Yad Yitzhaq Nissim, Ierusalim, 1985), (ebraică).

Bianchi, *Prometeo* – Ugo Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Edizioni dell' Ateneo & Bizzarri, Roma, 1977).

Bianchi, *Selected Essays* – Ugo Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriology* (Brill, Leiden, 1978).

Bland, „Neoplatonic and Gnostic Themes" – Kalman Bland, „Neoplatonic and Gnostic Themes in R. Moses Cordovero's Doctrine of Evil", *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, vol. 3 (1975), pp. 103-128.

Corbin, *En Islam iranien* – Henry Corbin, *En Islam iranien* (Gallimard, Paris, 1972), 4 vol.

Corbin, *Temps cyclique* – Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne* (Berg International, Paris, 1982).

Culianu, *Les gnoses dualistes d'Occident* – Ioan P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes* (Paris, Plon, 1990). [trad. rom.: *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, ed. a III-a, trad. de Tereza Culianu-Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2013 – n.tr.].

Culianu, *The Tree of Gnosis* – Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, trad. H.S Wiesner și autorul (HarperCollins, San Francisco, 1990). [trad. rom.: *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, ed. a II-a, trad. de Corina Popescu, Editura Polirom, Iași, 2005 – n.tr.].

Dan, *Despre sfințenie* – Joseph Dan, *Despre sfințenie: religie, etică și misticism în iudaism și în alte religii* (Magnes Press, Ierusalim, 1997) (ebraică).

Dan, „No Evil Descends from Heaven" – Joseph Dan, „No Evil Descends from Heaven", în B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983), pp. 89-103.

Dan, „Samael, Lilith" – Joseph Dan, „Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah", *Association of Jewish Studies Review*, vol. 5 (1980), pp. 25-40.

Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* – Jean Daniélou, *Théologie du Judéeo-Christianisme* (Bibliotèque de Théologie, Desclée/Cerf, Paris, 1974).

Dauber, „«Pure Thought»" – Jonathan V. Dauber, „«Pure Thought» in R. Abraham bar Hiyya and Early Kabbalah", *Journal of Jewish Studies*, vol. LX (2009), pp. 185-201.

Doniger O'Flahetry, *The Origins of Evil* – Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*

(University of California Press, Berkeley, 1976).
Eliade, *Images & Symbols* – Mircea Eliade, *Images & Symbols: Studies in Religious Symbolism*, trad. Ph. Mairet (Sheed and Ward, New York, 1969). [trad. rom.: *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, trad. de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994 – n.tr.]
Eliade, *The Two and the One* – Mircea Eliade, *The Two and the One*, trad. J.M. Cohen (Harper and Row, New York, Evanston, 1965). [trad. rom.: *Mefistofel și androginul*, trad. de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995 – n.tr.]
Eliade, *Zalmoxis* – Mircea Eliade, *Zalmoxis, The Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, trad. W.R. Trask (Chicago University Press, Chicago, Londra, 1972). [trad. rom.: *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980 – n.tr.]
Elior, „The Doctrine of Transmigration" – Rachel Elior, „The Doctrine of Transmigration in Galya Raza", în L. Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah* (New York University Press, New York, Londra, 1995), pp. 243-269.
Elior, *The Paradoxical Ascent to God* – Rachel Elior, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, trad. J. Green (SUNY Press, Albany, 1993).
Elior, *The Theory of Divinity* – Rachel Elior, *The Theory of Divinity of Hasidut Habad, Second Generation* (The Magnes Press, Ierusalim,1982) (ebraică).

Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria* – R. Elior, Y. Liebes (eds.), *Cabala lui Luria* (Ierusalim, 1992) (ebraică).
Erder, *The Karaite Mourners* – Yoram Erder, *The Karaite Mourners of Zion and the Qumran Scrolls: On the History of an Alternative to Rabbinic Judaism* (ha-Qibbutz ha-Me'uhad, Tel Aviv, 2004) (ebraică).
Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul" – Asi Farber-Ginat, „Coaja precedă fructul: Despre sursa existenței metafizice a răului în gândirea cabalistică timpurie", în H. Pedaya (ed.), *Mitul în iudaism*" (Beer Sheva, 1996), pp. 118-142 (ebraică).
Felix, *Teurgie, magie și misticism* – Iris Felix, *Teurgie, magie și misticism în Cabala lui R. Yosef din Shushan* (teză de doctorat, Hebrew University of Ierusalim, 2005) (ebraică).
Fine, *Physician of the Soul* – Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship* (Stanford University Press, Stanford, 2003).
Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* – Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford University Press, Oxford, 2003).
Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* – Adolphe Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (Hachette, Paris, 1843).
Freedman, *Man and the Theogony* – Daphne Freedman, *Man and the Theogony in Lurianic Kabbalah* (Gorgias Press, Piskataway, 2006).
Frey, „Different Patterns of Dualistic Thought" – Jorg Frey, „Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library: Reflections on their Background and History", *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran*

Studies, Cambridge, 1995, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten, ed. by M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen (Brill, Leiden, 1997), pp. 275-335.

Garb, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică* – Jonathan Garb, *Manifestări ale puterii în mistica ebraică* (Magnes Press, Ierusalim, 2005), (ebraică).

Garb, „The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah" – Jonathan Garb, „The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah", *Jewish Quarterly Review*, vol. 98, 2 (2008), pp. 203-229.

Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne* – Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)* (Vrin, Paris, 1951).

Gavarin, „Problema răului" – Martelle Gavarin, „Problema răului în gândirea lui R. Iṭhak Sagi-Nahor și a discipolilor săi", *Da'at*, vol. 20 (1988), pp. 29-50 (ebraică).

Ginsburg, *The Kabbalah* – Christian Ginsburg, *The Kabbalah: Its Doctrines, Development, and Literature* (Routledge, Londra, 1920), ed. a II-a.

Ginzberg, *Legends of the Jews* – Louis Ginzberg, *Legends of the Jews* (JPS, Philadelphia, 1968), 7 vol.

Ginzburg, *Halakhah ve-'Aggadah* – Levi Ginzburg, *Halakhah ve-'Aggadah* (Devir, Tel Aviv, 1960) (ebraică).

Gisel-Kaennel (eds.), *Réceptions de la Cabale* – Pierre Gisel-Lucie Kaennel (eds.), *Réceptions de la Cabale* (Éclat, Paris, 2007).

Goshen-Gottstein, „Mitul *Ma'aseh Bereshit*" – Alon Goshen-Gottstein, „Mitul *Ma'aseh Bereshit* în literatura amoraică", în Havivah Pedayah (ed.), *Mitul în iudaism* (Beer Sheva, 1996), pp. 58-77 (ebraică).

Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică* – Efrayyim Gottlieb, *Studii de literatură cabalistică*, ed. J. Hacker (Tel Aviv

University, Tel Aviv, 1976) (ebraică).
Halbertal, *Concealment and Revelation* – Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation*, trad. de J. Feldman (Princeton University Press, Princeton, 2007.
Har Shefi, *Malkhin Qadmain* – Avishar Har Shefi, *Malkhin Qadmain. Mitul regilor edomiți în literatura zoharică* (teză de doctorat, Bar Ilan University, 2010) (ebraică).
Heller Wilensky, „Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?" – Sara O. Heller Wilensky, „Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?" în A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, Mass., 1967), pp. 185-223.
Huss, „*Genizat ha-Or*" – Boaz Huss, „*Genizat Ha-Or* in Simeon Lavi's Ketem Paz and the Lurianic Doctrine of *Zimzum*", în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 341-362 (ebraică).
Huss, *Monturi din aur fin* – Boaz Huss, *Monturi din aur fin: Cabala lui R. Șim'on ibn Lavi* (Magnes and Ben Zvi Presses, Ierusalim, 2000) (ebraică).
Idel, *Absorbing Perfections* – M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (Yale University Press, New Haven, Londra, 2002). [trad. rom.: *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpetare*, trad. de Horia Popescu, Editura Polirom, Iași, 2004 – n.tr.]
Idel, „Ascensions, Gender" – M. Idel, „Ascensions, Gender and of Pillars in Safedian Kabbalah", *Kabbalah*, vol. 25 (2011), pp. 55-107.
Idel, *Ascensions on High* – M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders* (Central European University Press, Budapest, New York, 2005). [trad. rom.: *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*,

trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2008 – n.tr.]

Idel, *Ben* – M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism* (Continuum, Londra, New York, 2007). [trad. rom.: *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2010 – n.tr.]

Idel, „Despre doctrina divinității în Cabala timpurie" – M. Idel, „Despre doctrina divinității în Cabala timpurie", în *Shefa' Tal: Studii de gândire și cultură ebraică dedicate lui Bracha Sack*, eds. Zeev Gries, Chaim Kreisel, Boaz Huss (Ben Gurion University Press, Beer Sheva, 2004), pp. 131-147 (ebraică).

Idel, „Despre identitate" – M. Idel, „Despre identitatea autorilor a două comentarii așkenazi asupra poemului *ha-'Aderet ve-ha-'Emunah* și despre teurgie și *Kavod* la R. Eleazar din Worms", *Kabbalah*, vol. 29 (2013), pp. 67-208 (ebraică).

Idel, „Despre R. Nehemia ben Șlomo, profetul din Erfurt și R. Ițhak Luria" – M. Idel, „Despre R. Nehemia ben Șlomo, profetul din Erfurt și R. Ițhak Luria", în J. Garb, R. Meroz, M. Niehoff (eds.), *Pentru Yehudah: Studii dedicate prietenului nostru, profesorul Yehuda Liebes* (Hebrew University, Bialik Institute, Ierusalim, 2012), pp. 326-343 (ebraică).

Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah – M. Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah in Early 17th Century", *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. I. Twersky-B.D. Septimus (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987), pp. 137-200.

Idel, *Enchanted Chains* – M. Idel, *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism* (Cherub Press, Los Angeles, 2005). [trad. rom.: *Lanțuri vrăjite. Tehnici și ritualuri în mistica evreiască*, trad. de Ana-Elena Moldovan, Editura Hasefer, București, 2008 – n.tr.]

Idel, „Gândul rău al Divinității” – M. Idel, „Gândul rău al Divinității”, *Tarbiz*, vol. 49 (1980), pp. 356-364 (ebraică).

Idel, *Golem* – M. Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (State University of New York Press, Albany 1990). [trad. rom.: *Golem*, trad. de Rola Mahler-Beilis, Editura Hasefer, București, 2003 – n.tr.].

Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* – M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (SUNY Press, Albany, 1995). [trad. rom.: *Hasidism. Între extaz și magie*, trad. de Any Florea, Editura Hasefer, București, 2001 – n.tr.]

Idel, „In a Whisper” – M. Idel, „In a Whisper: On Transmission *of Shi‘ur Qomah* and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XLVII/3 (2011) = *Il mantello di Elia. Tradizione, innovazione nella Cabala*, pp. 477-522.

Idel, „Inquiries in the Doctrine of *Sefer Ha-Meshiv*” – M. Idel, „Inquiries in the Doctrine of *Sefer Ha-Meshiv*”, *Sefunot*, vol. 17, ed. J. Hacker (Ierusalim, 1983), pp. 185-266 (ebraică).

Idel, „Jewish Kabbalah and Platonism” – M. Idel, „Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance”, în Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought* (SUNY Press, Albany, 1993), pp. 319-352.

Idel, „Jewish Thinkers versus Christian Kabbalah” – M. Idel, „Jewish Thinkers versus Christian Kabbalah”, în W.

Schmidt-Biggemann (ed.), *Christliche Kabbala* (Thorbecke, Pforzheim, 2003), pp. 49-65.

Idel, *Kabbalah & Eros* – M. Idel, *Kabbalah & Eros* (Yale University Press, New Haven, Londra, 2005). [trad. rom.: *Cabala și Eros*, trad. de Cătălin Patrosie, Editura Hasefer, București, 2004 – n.tr.]

Idel, *Kabbalah in Italy* – M. Idel, *Kabbalah in Italy: 1280-1510* (Yale University Press, New Haven, Londra, 2010).

Idel, *Kabbalah: New Perspectives* – M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (Yale University Press, New Haven, 1988). [trad. rom.: *Cabala – noi perspective*, trad. de Claudia Dumitriu, Editura Nemira, București, 2000 – n.tr.]

Idel, „Leviathan and Its Consort" – M. Idel, „Leviathan and Its Consort: From Talmudic to Kabbalistic Myth", în I. Gruenwald, M. Idel (eds.), *Myths in Judaism: History, Thought, Literature* (Merkaz Shazar, Ierusalim, 2004), pp. 145-187 (ebraică).

Idel, *Lumea îngerilor* – M. Idel, *Lumea îngerilor: Apoteoză și teofanie* (Yediyot Sefarim, Tel Aviv, 2008) (ebraică).

Idel, „Maimonides and Kabbalah" – M. Idel, „Maimonides and Kabbalah", în I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990), pp. 31-81.

Idel, „Maimonides' *Guide of the Perplexed* and the Kabbalah" – M. Idel, „Maimonides' *Guide of the Perplexed* and the Kabbalah", *Jewish History*, vol. 18 (2004), pp. 197-226.

Idel, *Messianic Mystics* – M. Idel, *Messianic Mystics* (Yale University Press, New Haven, 1998). [trad. rom.: *Mesianism și mistică*, trad. de Ț. Goldstein, Editura Hasefer, București, 1996 – n.tr.]

Idel, „Material cabalistic” – M. Idel, „Materialul cabalistic din cercul Rabinului David ben Yehuda he-Hasid”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 2 (1983), pp. 169-207 (ebraică).

Idel, *Old Worlds, New Mirrors* – M. Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010) [trad. rom.: *Lumi vechi, oglinzi noi*, trad. de Alina Cârâc, Editura Hasefer, București, 2012 – n.tr.]

Idel, „On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism” – M. Idel, „On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism”, *Kabbalah*, 13 (2005), pp. 43-64.

Idel, „On the Performing Body” – Moshe Idel, „On the Performing Body in Theosophical-Theurgical Kabbalah: Some Preliminary Remarks”, în M. Dielmling, G. Veltri (eds.), *The Jewish Body, Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period* (Brill, Leiden-Boston, 2009), pp. 251-271.

Idel, „Rabbinism versus Kabbalism” – M. Idel, „Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholem's Phenomenology of Judaism”, *Modern Judaism*, vol. XI (1991), pp. 281-296.

Idel, *R. Menahem Recanati* – M. Idel, *R. Menahem Recanati, Cabalistul* (Shocken Books, Ierusalim, Tel Aviv, 1998), vol. I (ebraică).

Idel, *Saturn's Jews* – M. Idel, *Saturn's Jews: On the Witches' Sabbat and Sabbateanism* (Continuum, Londra, New York, 2011). [trad. rom.: *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor și șabatianism*, trad. de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2013 – n.tr.]

Idel, *Secrets and Pearls* – M. Idel, *Secrets and Pearls: On Abraham Abulafia's Esotericism* (în pregătire).

Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*" – Moshe Idel, „*Sefirot* mai presus de *Sefirot*", *Tarbiz*, vol. 51 (1982), pp. 239-280 (ebraică).

Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah* – M. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah* (SUNY Press, Albany, 1989).

Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*" – M. Idel, „The Image of Man above the *Sefirot*: R. David ben Yehuda he-Hasid's Theosophy of the Ten Supernal *Sahsahot* and its Reverberations", *Kabbalah*, vol. 20 (2009), pp. 181-212.

Idel, „The Kabbalistic Interpretations of the Secret of *'Arayyot*" – M. Idel, „The Kabbalistic Interpretations of the Secret of *'Arayyot* in Early Kabbalah", *Kabbalah*, 12 (2004), pp. 89-199 (ebraică).

Idel, *The Mystical Experience* – M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, trad. J. Chipman (SUNY Press, Albany 1987).

Idel, „*Ṭimṭum*" – M. Idel, „Despre conceptul de *Ṭimṭum* în Cabala și cercetările sale", în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 59-112 (ebraică).

Idel, „Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism", în M. Idel, B. McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue* (New York, 1989).

Jacobson, „The Aspect of the «Feminine»" – Yoram Jacobson, „The Aspect of the «Feminine» in the Lurianic Kabbalah", în P. Schäfer, J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After* (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993), pp. 239-255.

Jacobson, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought” – Yoram Jacobson, „The Problem of Evil and its Sanctification in Kabbalistic Thought”, în H.G. Reventlow, Y. Hoffman (eds.), *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (T. & T. Clark, Londra, New York, 2004), pp. 97-121.

Jonas, *The Gnostic Religion* – Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, ed. a II-a (Beacon Press, Boston, 1963).

Kanarfogel, *„Peering through the Lattices”* – Ephraim Kanarfogel, *„Peering through the Lattices”: Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period* (Wayne State University Press, Detroit, 2000).

Kimelman, *The Mystical Meaning of Lekhah Dodi* – Reuven Kimelman, *The Mystical Meaning of Lekhah Dodi and Kabbalat Shabbat* (Cherub Press, Los Angeles, the Magnes Press, Ierusalim, 2003) (ebraică).

Kister, „On Good and Evil” – Menahem Kister, „On Good and Evil: The Theological Foundation of the Qumran Literature”, în *The Qumran Scrolls and Their World*, ed. M. Kister (Ben Zvi, Ierusalim, 2009), vol. II, pp. 497-527 (ebraică).

Knohl, *The Divine Symphony* – Israel Knohl, *The Divine Symphony*: *The Bible’s Many Voices* (JPS, Philadelphia, 2003).

Koch, *Human Self-Perfection* – Patrick B. Koch, *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed* (teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 2011) (ebraică).

Kohut, *Angelologie und Daemonologie* – Alexander Kohut, *Über die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer*

Abhängigkeit vom Parsismus (Leipzig, 1866).
Koren, *Forsaken* – Sharon Faye Koren, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism* (Brandeis University Press, Waltham, 2011).
Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme* – Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme* (Vrin, Paris, 1929). [trad. rom.: *Filosofia lui Jakob Böhme*, trad. de Roxana Băiașu și Sorin Băiașu, Editura Humanitas, București, 2000 – n.tr.]
Le troisième livre du Denkart – *Le troisième livre du Denkart*, traduit du pehlevi par J. de Menasce (Klincksieck, Paris, 1973).
Levenson, *Creation and the Persistence of Evil* – Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Harper and Row, San Francisco, 1988).
Liebes, *Ars Poetica în Sefer Yetzirŕ* – Yehuda Liebes, *Ars Poetica în Sefer Yetzirŕ* (Schocken, Ierusalim, Tel Aviv, 2000) (ebraică).
Liebes, „Cordovero și Luria" – Esther Liebes, „Cordovero și Luria", în B. Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero*, pp. 32-59 (ebraică).
Liebes, *Despre șabatianism și Cabala* – Yehuda Liebes, *Despre șabatianism și Cabala: Eseuri alese* (Mossad Bialik, Ierusalim, 1995) (ebraică).
Liebes, „Mitul cabalistic al lui Orfeu" – Yehuda Liebes, „Mitul cabalistic al lui Orfeu", în M. Idel, Z. Harvey, E. Schweid (eds.), *Shlomo Pines. Volum omagial cu ocazia împlinirii a 80 de ani* (Ierusalim, 1988), vol. I, pp. 425-446 (ebraică).
Liebes, „Myth vs. Symbol" – Yehuda Liebes, „Myth vs. Symbol in the Zohar and Lurianic Kabbalah", în L. Fine (ed.),

Essential Papers on Kabbalah (New York University Press, New York, Londra, 1995), pp. 212-242.

Liebes, *Povestea lui Dumnezeu* – Yehuda Liebes, *Povestea lui Dumnezeu: Eseuri alese despre mitul evreilor* (Carmel, Ierusalim, 2008) (ebraică).

Liebes, *Secțiuni ale lexiconului zoharic* – Yehuda Liebes, *Secțiuni ale lexiconului zoharic* (teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 1976) (ebraică).

Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* în R. Șlomo ibn Gabirol" – Yehuda Liebes, „*Sefer Yetzirŕ* în R. Șlomo ibn Gabirol și un comentariu la poemul *'Ahavtikha*", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 6 (1987), pp. 73-123 (ebraică).

Liebes, *Studies in Jewish Myth* – Yehuda Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, trad. Batya Stein (SUNY Press, Albany, 1993).

Liebes, *Studies in the Zohar* – Yehuda Liebes, *Studies in the Zohar*, trad. A. Schwartz, S. Nakache, P. Peli (SUNY Press, Albany, 1993).

Liebes, *The Cult of the Dawn* – Yehuda Liebes, *The Cult of the Dawn, the Attitude of the Zohar toward Idolatry* (Carmel, Ierusalim, 2011) (ebraică).

Liebes, „The Messiah of the Zohar" – Yehuda Liebes, „The Messiah of the Zohar", în *The Messianic Idea in Israel* (Ierusalim, 1982), pp. 87-234 (ebraică).

Magid, *From Metaphysics to Midrash* – Shaul Magid, *From Metaphysics to Midrash: Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala* (Indiana University Press, Bloomington, 2008).

Mark, *Revelație și rectificare* – Zvi Mark, *Revelație și rectificare în scrierile descoperite ale lui R. Nahman din Breslau*

(Magness, Ierusalim, 2011) (ebraică).
Meroz, „Cabala, știință și pseudo-știință” – Ronit Meroz, „Cabala, știință și pseudo-știință în comentariul lui Ramdal la al treisprezecelea atribut”, în Y. Garb, R. Meroz, M. Niehoff (eds.), *Pentru Yehudah: Studii dedicate prietenului nostru, profesorul Yehuda Liebes* (Hebrew University, Bialik Institute, 2012), pp. 123-141 (ebraică).
Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană* – Ronit Meroz, *Mântuirea în învățătura luriană* (teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 1988) (ebraică).
Meroz, „R. Yosef Angelet și ale sale «Scrieri zoharice»” – Ronit Meroz, „R. Yosef Angelet și ale sale «Scrieri zoharice»”, în R. Meroz (ed.), *Noi dezvoltări în studiile zoharice* [= *Te‘uda*, vol. XXI-XXII] (Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 2007), pp. 303-404 (ebraică).
Mopsik, *Chemins de la Cabale* – Charles Mopsik, *Chemins de la Cabale. Vingt-cinq études sur la mystique juive* (Éclat, Tel Aviv – Paris, 2004).
Mopsik, *Les grands textes de la Cabale* – Charles Mopsik, *Les grands textes de la Cabale: les rites qui font Dieu* (Verdier, Lagrasse, 1993).
Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla’s Hermeneutics* – Elke Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla’s Hermeneutics* (Mohr, Tübingen, 2010).
Mueller, *A History of Jewish Mysticism* – Ernst Mueller, *A History of Jewish Mysticism* (Yesod Publishers, New York, 1946).
Munk, *Mélanges* – Solomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Vrin, Paris, 1857).

Orlov, *Dark Mirrors* – Andrei Orlov, *Dark Mirrors, Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology* (SUNY Press, Albany, 2011).

Pachter, *Roots of Faith and Devequt* – Mordechai Pachter, *Roots of Faith and Devequt: Studies in the History of Kabbalistic Ideas* (Cherub Press, Los Angeles, 2004).

Pachter, *Shemirat ha-Berit* – Shiloh Pachter, *Shemirat ha-Berit: The History of Prohibition of Wasting Seed* (teză de doctorat, Hebrew University, Ierusalim, 2006) (ebraică).

Pedaya, „«Defect» și «corectare»” – Haviva Pedaya, „«Defect» și «corectare» în conceptul de divinitate din învățăturile lui R. Ițhak Orbul”, în J. Dan (ed.), *Începutul misticismului evreiesc în Europa medievală* (Ierusalim, 1987), pp. 157-286 (ebraică).

Pedaya, *Nahmanides* – Haviva Pedaya, *Nahmanides: Cyclical Time and Holy Text* (‘Am ‘Oved, Tel Aviv, 2003) (ebraică).

Pedaya, *Name and Sanctuary* – Haviva Pedaya, *Name and Sanctuary in the Teaching of R. Isaac the Blind* (Magnes Press, Ierusalim, 2001).

Pessin, *Ibn Gabirol’s Theology of Desire* – Sarah Pessin, *Ibn Gabirol’s Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism* (Cambridge University Press, Cambridge, 2013).

Pétrement, *A Separate God* – Simone Pétrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, trad. de C. Harison (HarperCollins, San Francisco, 1990).

Pines, „«And He Called out to Nothingness and It was Split»” – Shlomo Pines, „«And He Called out to Nothingness and It was Split» – A Note on a Passage in Ibn Gabirol’s *Keter Malkhut*”, *Tarbiz*, vol. 50 (1980-1981), pp. 339-347 (ebraică).

Pines, „Points of Similarity” – Shlomo Pines, „Points of Similarity between the Doctrine of the Sefirot in the *Sefer Yetzirah* and a text from the Pseudo-Clementine *Homilies*: The Implications of this Resemblance”, *The Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. VII, 3 (1989), pp. 63-142.
Pines, *The Collected Works* – Shlomo Pines, *The Collected Works* (The Magnes Press, Ierusalim, 1979-1996), 5 vol.
Pines, „Two Iranian and Jewish Themes” – Shlomo Pines, „A Parallel between Two Iranian and Jewish Themes”, *Irano-Judaica*, vol. II (1990), pp. 41-51 = *The Collected Works*, vol. IV, pp. 197-207.
Ricœur, *The Symbolism of Evil* – Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil* (Beacon Press, Boston, 1969).
Rosen-Zvi, *Demonic Desires* – Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011).
Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero* – Bracha Sack, *Cabala lui R. Moshé Cordovero* (Ben Gurion University Press, Beer Sheva, 1995) (ebraică).
Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria” – Bracha Sack, „Moshé Cordovero și Ițhak Luria”, în Elior-Liebes (eds.), *Cabala lui Luria*, pp. 311-340 (ebraică).
Sack (ed.), *R. Moshé Cordovero* – Bracha Sack *et al.* (eds.), *R. Moshé Cordovero, Ma‘ayan Ya‘akov* (Ben Gurion University Press, Beer Sheva, 2009) (ebraică).
Schäfer, *The Origins* – Peter Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton University Press, Princeton, 2009).
Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*” – Michael Schneider, „Mitul *Satanei* în cartea *Bahir*”, *Kabbalah*, vol. 20 (2009), pp.

287-343 (ebraică).

Scholem, *be-‘Iqvot Mashiah* – Gershom Scholem, *be-‘Iqvot Mashiah* (Schocken, Ierusalim, 1944) (ebraică).

Scholem, *Cabala în Provența* – Gershom Scholem, *Cabala în Provența*, ed. R. Shatz (Akademon, Ierusalim, 1986) (ebraică).

Scholem, *Cabala lui Luria* – Gershom G. Scholem, *Cabala lui Luria: Studii alese*, ed. D. Abrams (Cherub Press, Los Angeles, 2008) (ebraică).

Scholem, *Diavoli, demoni* – Gershom Scholem, *Diavoli, demoni și suflete. Eseuri de demonologie*, ed. E. Liebes (Ben Zvi Institute, Hebrew University, Ierusalim, 2004) (ebraică).

Scholem, *Jewish Gnosticism* – Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (JTS, New York, 1965).

Scholem, *Kabbalah* – Gershom G. Scholem, *Kabbalah* (Keter, Ierusalim, 1974).

Scholem (ed.), *Madda‘ei ha-Yahadut* – Ițhak ben Iacov ha-Cohen, *Ma’amar ha-’Atzilut ha-Sma’lit*, ed. G. Scholem, în *Madda‘ei ha-Yahadut*, vol. II (Ierusalim, 1927), pp. 165-290 (ebraică).

Scholem, *Major Trends* – Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Schocken Books, New York, 1960).

Scholem, „Noi fragmente” – Gershom Scholem, „Noi fragmente din scrierile lui R. Azriel din Gerona”, în *Volum în memoria lui Asher Klein și Samuel Gulak* (Ierusalim, 1942), pp. 201-222 (ebraică).

Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* – Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, tr. R. Manheim (Schocken Books, New York, 1969). [trad. rom.:

Cabala și simbolistica ei, trad. de Nora Iuga, Editura Humanitas, București, 1996 – n.tr.]

Scholem, *On the Mystical Shape* – Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, trad. J. Neugroschel, ed. J. Chipman (Schocken Books, New York, 1991). [trad. rom.: *Despre chipul mistic al divinității*, trad. de Viorica Nișcov, Editura Hasefer, București, 2001 – n.tr.]

Scholem, *Origins of the Kabbalah* – Gershom G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trad. A. Arkush, ed. R.Z.J. Werblowsky (JPS, Philadelphia, and Princeton University Press, 1987).

Scholem, „Responsa Attributed to R. Joseph Gikatilla" – Gershom Scholem, „Responsa Attributed to R. Joseph Gikatilla", în *Festschrift zum siebzigsten Geburststage von Jakob Freimann* (Berlin, 1937), pp. 163-170 (ebraică).

Scholem, „R. Moshe mi-Burgos", – Gershom Scholem, „R. Moshe mi-Burgos, The Student of R. Isaac", *Tarbiz*, vol. 3 (1932), pp. 258-286, vol. 4 (1933), pp. 207-224, vol. 5 (1934), pp. 54-60, 180-198, 305-322 (ebraică).

Scholem, *Sabbatai Sevi* – Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, trad. de R.J.Z. Werblowsky (Princeton University Press, Princeton, 1973).

Scholem, „Schöpfung aus Nichts" – Gershom Scholem, „Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes", *Eranos Jahrbuch*, vol. XXV (1956), pp. 87-119.

Scholem, *Studii despre Cabala* – Gershom Scholem, *Studii despre Cabala*, ed. J. ben Shlomo, M. Idel ('Am 'Oved, Tel Aviv, 1998) (ebraică).

Schremer, *Bărbatul și femeia pe care i-a creat* – Adiel Schremer, *Bărbatul și femeia pe care i-a creat*: *Căsătoria la evrei în*

vremea celui de Al Doilea Templu și în perioada Mișna și a Talmudului (Merkaz Shazar, Ierusalim, 2004) (ebraică).

Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne* – Gabrielle Sed-Rajna, *Azriel de Gérone, Commentaire sur la Liturgie Quotidienne*, trad. de Gabrielle Sed-Rajna (Leiden, Brill, 1974).

Segal, *The Book of Jubilees* – Michael Segal, *The Book of Jubilees, Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (Brill, Leiden, 2007).

Shaked, *Clarification* – Myriam Shaked, *Clarification of Rabbi Moses of Burgos Kabbalah* (teză de masterat, Tel Aviv University, Tel Aviv, 1986) (ebraică).

Shaked, *Dualism in Transformation* – Shaul Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran* (SOAS, Londra, 1994).

Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam* – Shaul Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts* (Variorum, 1995).

Shaked, „Qumran and Iran” – Shaul Shaked, „Qumran and Iran: Further Considerations”, *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), pp. 433-446.

Shaked, „Some Islamic Reports” – Shaul Shaked, „Some Islamic Reports concerning Zoroastrianism”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 17 (1994), pp. 43-83.

Shaked, „Some Notes on Ahreman” – Shaul Shaked, „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation”, în *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday* (The Magnes Press, Ierusalim, 1967), pp. 227-233.

Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1* – Mark S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1* (Fortress Press, Minneapolis, 2010).

Sobol, *Partea* ’Idrot *a* Zoharului – Neta Sobol, *Partea* ’Idrot *a* Zoharului (teză de doctorat, Tel Aviv University, Tel Aviv 2011) (ebraică).

Sommer, *The Bodies of God* – Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (Cambridge University Press, New York, 2009).

Stein, *Maxims, Magic, Myth* – Dina Stein, *Maxims, Magic, Myth: A Folkloristic Perspective of Pirkei de-Rabbi Eliezer* (Magnes Press, Ierusalim, 2004) (ebraică).

Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* – Michael Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Van Gorcum, Assen, Fortress Press, Philadelphia, 1984).

Stoyanov, *The Other God* – Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy* (Yale University Press, New Haven, 2000).

Stroumsa, *Another Seed* – Gedaliahu A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Brill, Leiden, 1984).

Stroumsa, „A Zoroastrian Origin to the *Sefirot*?” – Gedaliahu G. Stroumsa, „A Zoroastrian Origin to the *Sefirot*?”, *Irano-Judaica*, vol. III (1994), pp. 17-33.

Stroumsa, *Hidden Wisdom* – Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom, Esoteric Traditions & Roots of Christian Mysticism* (Brill, Leiden, 1996).

Stroumsa, *Savoir et Salut* – Gedaliahu G. Stroumsa, *Savoir et Salut: Gnoses de l’Antiquité Tardive* (Le Cerf, Paris, 1992).

Ta-Shma, *Studii de literatură ebraică medievală* – Israel M. Ta-Shma, *Studii de literatură ebraică medievală* (Bialik Institute, Ierusalim, 2004-2010), 4 vol. (ebraică).

Tishby, *Căile credinței și ale ereziei* – Isaiah Tishby, *Căile credinței și ale ereziei* (Masada, Ramat Gan, 1964) (ebraică).

Tishby, *Doctrina răului* – Isaiah Tishby, *Doctrina răului și cochiliile în Cabala lui Luria* (Magnes Press, Ierusalim, 1942) (ebraică).

Tishby, „Gnostic Doctrines” – Isaiah Tishby, „Gnostic Doctrines in Sixteenth-Century Jewish Mysticism”, *Journal of Jewish Studies,* vol. 6 (1955), pp. 146-152.

Tishby, *Studii despre Cabala și ramurile sale* – Isaiah Tishby, *Studii despre Cabala și ramurile sale* (Magnes Press, Ierusalim, 1982-1993), 3 vol. (ebraică).

Tishby, *The Wisdom of the Zohar* – Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, trad. D. Goldstein (Littmann Library, Londra, Washington, 1991), 3 vol.

Urbach, *The Sages* – Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trad. I. Abrahams (Magnes Press, Ierusalim, 1979), 2 vol.

Vajda, *Le commentaire d’Ezra de Gérone* – Georges Vajda, *Le commentaire d’Ezra de Gérone sur le Cantique des cantiques* (Aubier, Paris, 1969).

Vajda, *Recherches* – Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* (Mouton, Paris, 1962).

Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat* – Sandra Valabregue-Peri, *Ascuns și revelat: ’Ein Sof în Cabala teosofică* (Cherub Press, Los Angeles, 2010) (ebraică).

Verman, *The Books of Contemplation* – Mark Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (SUNY Press, Albany, 1992).
Weinstein, *Cabala și modernitate iudaică* – Roni Weinstein, *Cabala și modernitate iudaică* (Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 2011) (ebraică).
Weinstock, *Studii* – Israel Weinstock, *Studii de filosofia și misticismul evreilor* (Mossad Harav Kook, Ierusalim, 1969) (ebraică).
Werblowsky, *Joseph Karo* – R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oxford University Press, Oxford, 1962).
Wirszubski, *Între rânduri* – Chaim Wirszubski, *Între rânduri: Cabala, Cabala creștină și șabatianism*, ed. M. Idel (Magnes Press, Ierusalim, 1990) (ebraică).
Wolfson, *Aleph, Mem, Tau* – Elliot Wolfson, *Aleph, Mem, Tau* (University of California Press, Berkeley, 2006).
Wolfson, *Along the Path* – Elliot R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics* (SUNY Press, Albany, 1995).
Wolfson, *Circle in the Square* – Elliot R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism* (SUNY Press, Albany, 1995).
Wolfson, „Divine Suffering” – Elliot R. Wolfson, „Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading: Philosophical Reflections on Lurianic Mythology”, în R. Gibbs, E.R. Wolfson (eds.), *Divine Suffering* (Routledge, Londra, New York, 2002), pp. 101-162.
Wolfson, „Inscribed in the Book of the Living” – Elliot R. Wolfson, „Inscribed in the Book of the Living: *Gospel of*

Truth and Jewish Christology”, *Journal for the Study of Judaism*, vol. 38 (2007), pp. 234-271.
Wolfson, *Language, Eros, Being* – R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination* (Fordham University Press, New York, 2005).
Wolfson, „Light through Darkness” – Elliot R. Wolfson, „Light through Darkness: The Ideal of the Human Perfection in the Zohar”, *HTR* (1988), pp. 73-95.
Wolfson, *Luminal Darkness* – Elliot R. Wolfson, *Luminal Darkness: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature* (Oneworld, Oxford, 2007).
Wolfson, *Venturing Beyond* – Elliot R. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism* (Oxford, University Press, Oxford, 2006).
Zaehner, *The Dawn & Twilight* – R.C. Zaehner, *The Dawn & Twilight of Zoroastrianism* (Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1961).
Zaehner, *Zurvan* – R.C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Claredon Press, Oxford, 1955).

Index
de nume proprii[1]

1. Numărul paginilor se referă la ediția tipărită a cărții și la ediția digitală în format PDF.